

# Cadernos **IHU** *ideias*



ISSN 1679-0316 (impresso) • ISSN 2448-0304 (online)  
Ano 14 • n° 240 • vol. 14 • 2016



## O irrepresentável

Homero Santiago



# O irrepresentável

*The unrepresentable*

## Resumo

Após uma apresentação introdutória dos conceitos de multidão e poder constituinte no âmbito da filosofia de Antonio Negri e tomando por base esse quadro conceitual, buscamos compreender o sentido profundo da invenção da representação política por Thomas Hobbes, a qual até hoje se encontra no coração de nossos sistemas políticos. Com isso, nosso objetivo é colher a presença de uma força de resistência que pode constituir o núcleo de uma política da democracia radical que se situe para lá da política representativa, a qual hoje é tantas vezes dita em crise. Essa força é o que chamamos de irrepresentável.

**Palavras-chave:** Multidão; Poder Constituinte; Soberania; Representação; Irrepresentável.

## Abstract

After an introductory presentation of the concepts of multitude and constituent power in Antonio Negri's philosophy and based on this conceptual framework, the article discusses the profound meaning of the invention of political representation by Thomas Hobbes, which lies at the heart of our political systems up to the present. In this way it aims to grasp the presence of a force of resistance that can constitute the core of a politics of radical democracy that is located beyond representative politics, which is so often depicted as being in a crisis. This force is what we call the unrepresentable.

**Keywords:** Multitude; Constituent Power; Sovereignty; Representation; Unrepresentable.

Cadernos  
**IHU** *ideias*

**O irrepresentável**

Homero Santiago

Universidade de São Paulo

ISSN 1679-0316 (impresso) • ISSN 2448-0304 (online)  
ano 14 • nº 240 • vol. 14 • 2016

 UNISINOS

INSTITUTO  
HUMANITAS  
UNISINOS 

**Cadernos IHU ideias** é uma publicação quinzenal impressa e digital do **Instituto Humanitas Unisinos** – IHU que apresenta artigos produzidos por palestrantes e convidados(as) dos eventos promovidos pelo Instituto, além de artigos inéditos de pesquisadores em diversas universidades e instituições de pesquisa. A diversidade transdisciplinar dos temas, abrangendo as mais diferentes áreas do conhecimento, é a característica essencial desta publicação.

## UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS

**Reitor:** Marcelo Fernandes de Aquino, SJ

**Vice-reitor:** José Ivo Follmann, SJ

### Instituto Humanitas Unisinos

**Diretor:** Inácio Neutzling, SJ

**Gerente administrativo:** Jacinto Schneider

ihu.unisinos.br

### Cadernos IHU ideias

Ano XIV – Nº 240 – V. 14 – 2016

ISSN 1679-0316 (impresso)

ISSN 2448-0304 (online)

**Editor:** Prof. Dr. Inácio Neutzling – Unisinos

**Conselho editorial:** MS Jéferson Ferreira Rodrigues; Profa. Dra. Cleusa Maria Andreatta; Prof. MS Gilberto Antônio Faggion; Prof. MS Lucas Henrique da Luz; MS Marcia Rosane Junges; Profa. Dra. Marlene Maia; Profa. Dra. Susana Rocca.

**Conselho científico:** Prof. Dr. Adriano Naves de Brito, Unisinos, doutor em Filosofia; Profa. Dra. Angelica Massuquetti, Unisinos, doutora em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade; Profa. Dra. Berenice Corsetti, Unisinos, doutora em Educação; Prof. Dr. Celso Cândido de Azambuja, Unisinos, doutor em Psicologia; Prof. Dr. César Sanson, UFRN, doutor em Sociologia; Prof. Dr. Gentil Corazza, UFRGS, doutor em Economia; Profa. Dra. Suzana Kilpp, Unisinos, doutora em Comunicação.

**Responsáveis técnicos:** Lic. Átala Alexius e MS Jéferson Ferreira Rodrigues

**Imagem da capa:** Cristina Guerini Link

**Revisão:** Carla Bigliardi

**Editores:** Rafael Tarcísio Forneck

**Impressão:** Impressos Portão

Cadernos IHU ideias / Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Instituto Humanitas Unisinos. – Ano 1, n. 1 (2003). – São Leopoldo: Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 2003. – .

v.

Quinzenal (durante o ano letivo).

Publicado também on-line: <<http://www.ihu.unisinos.br/cadernos-ihu-ideias>>.

Descrição baseada em: Ano 1, n. 1 (2003); última edição consultada: Ano 11, n. 204 (2013).

ISSN 1679-0316

1. Sociologia. 2. Filosofia. 3. Política. I. Universidade do Vale do Rio dos Sinos. Instituto Humanitas Unisinos.

CDU 316

1

32

Bibliotecária responsável: Carla Maria Goulart de Moraes – CRB 10/1252

ISSN 1679-0316 (impresso)

Solicita-se permuta/Exchange desired.

As posições expressas nos textos assinados são de responsabilidade exclusiva dos autores.

Toda a correspondência deve ser dirigida à Comissão Editorial dos Cadernos IHU ideias:

Programa de Publicações, Instituto Humanitas Unisinos – IHU

Universidade do Vale do Rio dos Sinos – Unisinos

Av. Unisinos, 950, 93022-000, São Leopoldo RS Brasil

Tel.: 51.3590 8213 – Fax: 51.3590 8467

Email: humanitas@unisinos.br

# O IRREPRESENTÁVEL<sup>1</sup>

Homero Santiago

## Poder constituinte e multidão

Multidão e poder constituinte são conceitos que se imbricam. O poder constituinte é uma *potência* e, como tal, solicita um sujeito que lhe faça jus, o qual só poderá ser a multidão; a multidão é um *sujeito* e, como tal, deve possuir uma potência, a qual não será senão o poder constituinte. Na base dessa recíproca vinculação está o requisito de que qualquer poder ou potência exige um sujeito: toda ação deve ser ação de um sujeito e todo sujeito só pode agir porque dotado de uma potência ou poder, pois que este se define, ao menos de início, precisamente como o substrato da ação. Uma potência que jamais se exercesse, um sujeito que nunca agisse, seriam de fato entidades estranhas, de pouca consistência teórica e maculadas pela nulidade prática. Além disso, cabe estar atento a um segundo pressuposto: não é qualquer sujeito que pode ser ação de qualquer potência, e vice-versa; deve haver adequação entre o sujeito e a sua potência. Nessa medida, tomando por base a afirmação de Antonio Negri (1999, p. 7) de que “falar em poder constituinte é falar em democracia”, imediatamente somos obrigados a concluir que único sujeito possível desse poder é aquele que o filósofo identifica como portador da democracia como projeto, ou seja, a multidão e só ela (cf. HARDT; NEGRI, 2005b, p. 411 seg.).

Por etapas, tratemos de desdobrar esses pontos, a fim de introduzir os conceitos de poder constituinte e multidão e abordar um aspecto crucial da problemática que eles apresentam.

Embora a noção de poder constituinte costume frequentar os manuais de direito como um dos pilares da legitimidade do exercício do poder, é particularmente nos tópicos em que o saber jurídico vê-se obrigado a nuançar as pretensões de positividade para dialogar com a filosofia que

---

1 Este texto reúne o material de duas conferências proferidas em março de 2016 no 3º Ciclo de Estudos Metrôpoles, Políticas Públicas e Tecnologias de Governo. Territórios, governo da vida e o comum, realizado na Universidade do Vale do Rio dos Sinos em São Leopoldo – RS, promovido pelo Instituto Humanitas Unisinos – IHU.

o conceito exhibe sua faceta mais vigorosa, pois capaz de conduzir a reflexão aos limites da fundação e fundamentação do próprio direito. Sumariamente, o poder constituinte, que se propala pertencer ao povo, é o poder de criar uma nação ou um Estado, e com frequência culmina num documento constitucional; derivadamente, é o poder de promulgar e revisar leis, exercer a força.<sup>2</sup>

Uma ilustração muito concreta e próxima de nós será aqui interessante. Há cerca de três décadas, no Brasil vivenciamos o momento de elaboração de uma nova constituição e, portanto, de alguma forma, uma reinstituição do Estado. Representantes foram eleitos para, “reunidos em Assembleia Nacional Constituinte”, conforme o preâmbulo do texto constitucional, “instituir um Estado Democrático” (BRASIL, 1988). O tipo de poder que esses delegados do “povo” exerciam não era um poder legislativo idêntico ao dos congressistas de hoje; ia além de um simples poder legislativo, tratava-se do poder de constituir algo novo, tal como expresso no verbo “instituir”; do ponto de vista jurídico, eles produziam uma nova realidade cuja consolidação se deu, justamente, pelo texto constitucional elaborado, do qual deriva toda a autoridade, ainda hoje, de legislar e exercer o poder no território brasileiro. Nesse sentido foi que acima falamos em “fundação” e “fundamentação”.

Essa simples ilustração já nos conduz ao núcleo da problemática que interessa a Negri no concernente à noção de poder constituinte. Em primeiro lugar, a curiosa e aparentemente incontornável efemeridade desse poder quando considerado em seu aspecto mais próprio, já que tão logo ele apresenta sua face mais vigorosa, ato contínuo dá lugar a um poder *constituído*.

A assembleia constituinte trabalhou por alguns anos, produziu uma carta constitucional que institui o Estado e.... O poder constituinte não mais se exerce ou permanece apenas como pálida sombra do que foi um dia. Esgotou-se a potência criativa e a invenção social, o presente e o futuro caíram reféns do passado tal como cristalizado na carta e expresso no participio passado da fórmula poder *constituído*. Terminada a ação que instala a máquina constitucional, esta passa a funcionar, como que anonimamente, por si só, no piloto automático, sem margem a questionamentos senão segundo o esquadro de suas próprias engrenagens.

Ora, quando Negri se debruça sobre a noção de poder constituinte, o que ele busca apreender é exatamente a sua originalidade, a sua positividade, aquilo que no poder constituinte é o mais próprio de seu ser, por

---

2 Para uma ampla apresentação do poder constituinte do ponto de vista jurídico, cf. PINTO, 2013.

consequente algo irreduzível ao poder constituído e que não pode ser achatado sob a máquina do constitucionalismo. É o que ele busca assinalar estipulando como paradigma do poder constituinte o *novo, a inovação*. “Uma força que irrompe, quebra, interrompe, desfaz todo equilíbrio preexistente e toda continuidade possível” (NEGRI, 1999, p. 21). Um poder dotado de uma temporalidade própria e no interior da qual “o passado não explica mais o presente, [...] somente o futuro poderá fazê-lo” (NEGRI, 1999, p. 21). Logo, uma realidade aberta, sem encerramento; uma espécie de revolução *contínua*.

O poder constituinte manifesta-se como expansão revolucionária da capacidade humana de construir a história, como ato fundamental de inovação e, portanto, como procedimento absoluto. O processo desencadeado pelo poder constituinte não se detém. Não se trata de limitar o poder constituinte, mas de torná-lo ilimitado. O único conceito possível de constituição é o de revolução. (NEGRI, 1999, p. 40)

Revolução, é bom frisar, não no sentido corrente de tomada do poder constituído, mas como extensão ou não fechamento do exercício constituinte. O desafio maior que se impõe a uma *política democrática radical*, ou seja, aquela que pretende inovar, transformar, reinventar a realidade social, é *manter aberto o processo constituinte*. E para isso, ao ver do filósofo, faz-se urgente *subjetivar* o poder constituinte, vencendo o anonimato do maquinário constitucional.

É mister aqui uma advertência, uma primeira nota metodológica acerca da filosofia de Negri imprescindível para a correta compreensão de seus trabalhos: ele jamais acata a ideia de processos históricos, políticos, sociais *anônimos*. Tais processos podem até nos aparecer assim; uma das tarefas prioritárias da análise *política*, entretanto, é exatamente subjetivá-los, esforçando-se em desencavar aquilo que a muitos interessa manter oculto e que do ponto de vista da luta social é de máxima importância trazer à luz. Assim, para Negri, não existe nada como um poder ou uma potência anônimos ou sem sujeito. Mesmo aquela notória e frequentemente abusada qualificação marxiana do capital como “sujeito automático” ou “substância em processo, que move a si mesma” (MARX, 2013, p. 230), isto é, valor que se autovaloriza continuamente num processo que muitos caíram na tentação de supor mais ou menos anônimo e capaz de por si só dobrar os homens e forjar a história, esse valor que se autovaloriza só pode ser bem aquilatado uma vez compreendido como resultado das lutas, portanto de um antagonismo que engaja sujeitos, e não como pivô de uma causalidade que a partir de certa altura tenderia a pairar so-

bre as nossas cabeças e sobre a própria história.<sup>3</sup> Pois, no caso do poder constituinte, dado que a máquina constitucional que o bloqueia e aprisiona tem como efeito a aparência de dessubjetivação, tanto mais necessário será o esforço em subjetivá-lo. Esse poder, insiste o filósofo italiano (NEGRI, 1999, p. 7), necessita ser ordenado “enquanto sujeito”, e sujeito de uma “política democrática”.

O problema do poder constituinte torna-se então o problema da construção de um modelo constitucional que mantenha aberta a capacidade formadora do próprio poder constituinte e, portanto, o problema da identificação de uma *potência subjetiva adequada* a esta tarefa. [...]

O princípio constituinte só se torna poder constituinte se for posto em relação com um *sujeito adequado*. (NEGRI, 1999, p. 42, 147)

Sublinhemos os termos em que a questão se coloca. A exigência de subjetivação não se satisfaz pela mera estipulação de um sujeito qualquer, mas apenas pelo estabelecimento de um sujeito *adequado*, isto é, em termos que já utilizamos, um sujeito que faça jus ao próprio poder constituinte e àquilo que lhe é mais próprio.

Seria esse sujeito adequado o povo, como frequentemente se apregoa? Duvidoso. E a primeira das razões para essa negativa provém de um dado deveras singular, quase paradoxal: esse alegado detentor do poder constituinte nunca pode exercê-lo, senão dentro dos parâmetros que lhe são impostos pela máquina constitucional. “Se o povo é sujeito do poder constituinte, somente pode sê-lo na medida em que se submete a uma organização preliminar capaz de exprimir sua essência” (NEGRI, 1999, p. 43). Quer dizer, esse sujeito do poder constituinte, o povo, só pode pretendê-lo ser quando determinado pelo poder constituído; no fundo, o povo não é sujeito, antes é produto do poder. Quando os constituintes brasileiros invocavam o “povo brasileiro”, eles é que estavam forjando, determinando juridicamente esse povo, produzindo-o como entidade apta a assumir posto de sujeito do poder constituinte. Em conclusão, o povo não é o sujeito do poder constituinte, ou ao menos não pode ser o sujeito “adequado”, na medida em que é produto do poder; ele não é constituinte mas constituído, torna-se sujeito somente quando assujeitado.

A pesquisa precisa, pois, lançar-se noutra direção. E o bom passo será aquele que vai indagar precisamente por aquilo que o poder busca exorcizar ao constituir o povo. O que será isso? Com a pergunta alcançamos o segundo conceito que nos ocupa, pois esse algo é o que se busca

---

3 Trata-se de ver as coisas desde um “ponto de vista do antagonismo”, segundo o qual as lutas movimentam os processos históricos; cf. em geral NEGRI, 1998a; também SANTIAGO, 2012.

expressar pela ideia de multidão. Se o povo não é sujeito adequado do poder constituinte, a multidão pode e deve sê-lo. Por isso, em termos negrianos, falar de poder constituinte é falar de multidão, o único sujeito capaz de exercer adequadamente um poder constituinte em sentido absoluto e positivo. “O princípio do caráter absoluto do poder constituinte é o princípio da multidão em ação” (NEGRI, 1999, p. 121).

A seguir nosso uso corriqueiro, “multidão” remete a uma grande quantidade de gente e, não raro, metida em confusão. Classicamente, a acepção não diferia muito, e a palavra podia ser sinônimo de turba, plebe, vulgo, massa, populacho, povinho, gentinha, frequentemente em sentido negativo. Só a partir de certos autores, como Maquiavel e Espinosa, o termo começou a receber uma conotação que se não é inteiramente positiva (isso depende também da interpretação do leitor), ao menos não é depreciativa. Seja como for, o que de entrada importa é sublinhar que, do ponto de vista negriano, multidão não é povo. E isso num sentido forte, que remete à constituição íntima da própria coisa, num sentido *ontológico*, portanto. A fim de esclarecê-lo, avancemos uma segunda nota metodológica.

Uma das marcas mais acentuadas do pensamento negriano é sustentar que toda política remete, em última instância, a uma questão ontológica. Por trás de uma política está sempre certa metafísica, e toda metafísica desemboca em certa política. Assim, por exemplo, a magnitude alcançada pela noção de poder constituinte em seu trabalho explica-se porque ela é situada precisamente “no centro da ontologia política” (NEGRI, 1999, p. 56). No caso do conceito de multidão, dá-se o mesmo. Não se trata de um conceito descritivo que exigisse procurar no mundo empírico um agrupamento de pessoas que pudéssemos designar como sendo a multidão; esta não é uma coisa, algo dado que, em silêncio, estivesse a aguardar ser descoberto e então surgir à luz do dia. Multidão é um conceito constitutivo, o conceito de algo que já é embora não seja, porque sua constituição se dá nos processos de luta e por sua própria ação. É um conceito que deve ser considerado ontologicamente; se podemos falar em política da multidão, prioritariamente multidão nos remete à ontologia.

Voltando à nossa apresentação do conceito, tomemos por base um ensaio negriano sugestivamente intitulado “Para uma definição ontológica da multidão” (NEGRI, 2003, p. 129 seg.). Ali, o autor explica que o conceito de multidão possui três sentidos. Primeiramente, “multidão é o nome de uma *imanência*”. Multidão não é povo principalmente porque, ao passo que o povo é representável, a multidão não é representável, nem é produzida pelo poder constituído. O conceito remete a um conjunto de singularidades irreduzíveis, irrepresentáveis, que por isso mantêm-se como um

todo sem encerramento, inclusivo, imanente em suma. Em segundo lugar, “a multidão é um *conceito de classe*”, que para lá das restrições da tradicional noção de classe operária nos remete à cooperação entre as singularidades e põe de imediato o problema de sua exploração. Por fim, em terceiro, “multidão é o conceito de uma *potência*”, a potência produtiva da práxis humana em geral que é fonte de toda riqueza.

Feita essa explanação, advirta-se logo que na sequência vamos concentrar-nos em apenas um desses sentidos arrolados por Negri para o conceito de multidão, a saber, a multidão como o nome de uma imanência. A primeira razão para isso é circunstancial. Embora o sentido de multidão como um “conceito de classe” às vezes tenda a impor-se como o principal,<sup>4</sup> permitimo-nos aqui deixá-lo um pouco à parte porque noutra oportunidade já nos debruçamos sobre isso (cf. SANTIAGO, 2014). Um segundo motivo, mais relevante, é que desejamos, acatando firmemente a diretiva de que um problema político sempre remete a uma questão ontológica, identificar no instituto da representação política o fulcro por onde passa boa parte da problemática relativa ao poder constituinte e da multidão, uma vez que, situada no coração da política moderna, a representação promove a separação entre o poder constituinte e a multidão e, portanto, a transcendência do poder em face do social. Que nos seja permitida uma terceira e última nota metodológica.

Em sua filosofia, como logo veremos, Negri compreende a modernidade como um período que se abre com uma crise e cujos desdobramentos são mormente as tentativas de remediar tal crise por via da submissão da multidão ao poder. Ao lado dessa modernidade nossa conhecida, porém, ou correndo sub-repticiamente através dela, o filósofo italiano identifica uma linhagem alternativa que lança as bases de uma outra modernidade, radicalmente democrática, e cujos expoentes são Maquiavel, Espinosa e Marx. Por isso mesmo, se nosso propósito aqui fosse apresentar uma “genealogia” dos conceitos de multidão e poder constituinte, seria inevitável de alguma maneira abordar esses três pensadores. Escapamos a essa tentação, todavia, tendo em mente sugestões do próprio Negri. Explica ele que em seus trabalhos, ao tratar dos conceitos de multidão e poder constituinte, não lhe interessou nunca ficar a espreitar aqui e ali os objetos em foco (aquilo é a multidão, isso é o poder constituinte) ou então a revelar a história do paulatino desenvolvimento dos conceitos (produzindo uma história progressiva). O que ele afirma ter buscado, em cada caso, foi

---

4 Em recente entrevista, por exemplo, afirma Negri (2016): “A retomada do conceito de multidão [...] é possível só se o conceito é posto de maneira crítica em confronto com a crise do conceito de ‘classe’: multidão, assim, não remete à polêmica seiscentista contra o Príncipe, mas à crítica da economia política e à temática atual da constituição do comum.”

detectar um “potencial expressivo [...] acumulado, no fundamento do nosso ser, pela experiência passada” (NEGRI, 1999, p. 55); sempre atento para, ao aprofundar a história da filosofia, não produzir a ilusão de continuidades, identidades, verdades, já que os conceitos só podem ser vivificados a partir dos problemas atuais, por nossas questões.<sup>5</sup>

O que proporemos aqui, pois, não será um percurso rápido por vários autores e questões. Queremos sim, tomando as balizas da compreensão negriana da modernidade, debruçar-nos sobre um momento expressivo, tenso e problemático que é crucial para a configuração de nossa atual política representativa e alguns de seus impasses: o momento em que a ideia de representação surge como elemento incontornável do poder, a ponto de conseguir incrustar-se no coração mesmo do que entendemos por política até hoje, uma política do poder separado e transcendente. Em contraponto, nosso propósito último é apreender uma força de resistência ao constituído que, na exata medida em que não se deixa dobrar pela representação, aponta a possibilidade de uma política democrática radical: um *irrepresentável*, o qual nos remete ao âmago dos conceitos de poder constituínte e multidão bem como de uma política da imanência. Já que tanto se fala em “crise da representação”, convém aproveitar a oportunidade para suspeitar da representação mesma dessa política supostamente em crise. Ver o que ela tem de verdade, rechaçar o que traz de mistificação, vislumbrar outros horizontes para o pensamento e, sobretudo, para a ação.

## Revolução e contrarrevolução

“Tudo começou com uma revolução” (HARDT; NEGRI, 2005a, p. 88). A incisiva afirmação por que *Império* abre sua longa narrativa da modernidade é a melhor porta de entrada para a compreensão do período conforme concebido e analisado por Negri: de um lado, a originalidade do período em face do passado reside na abertura de novas possibilidades; de outro, estão suas vicissitudes, as quais culminam numa crise profunda que, ao longo de toda a modernidade, manter-se-á aberta. Em particular, para nosso assunto, é nesse momento revolucionário que a problemática da multidão e do poder constituínte primeiramente vem à baila.

O que costumamos denominar modernidade tem por ponto de partida a revolução renascentista. E já esse dado remete-nos a uma perspec-

5 Cf. a continuação da entrevista há pouco citada (NEGRI, 2016): “É nessa reversão, melhor, nesse movimento da práxis teórica que as figuras adormecidas e constituintes do pensamento filosófico podem ser compreendidas. A crítica histórica oferece materiais que na ontologia do presente abrem espaços e novos dispositivos operativos.”

tiva bastante peculiar. Em vez de modelos escatológicos que posicionam o evento revolucionário ao término de uma histórica progressiva, aqui a revolução vem ao início e detém primazia no conjunto de determinações e eventos que molda o período moderno. Longe de uma qualquer tomada de poder (já alertamos que não é assim que convém entender o termo “revolução”), deparamos com um ato original de liberdade, de desejo e potência, de abertura para a imanência, em virtude da descoberta da humanidade e seus poderes criadores. Não surpreende que nesse ínterim a multidão, que como acabamos de ver é o “nome de uma imanência”, o “conceito de uma potência”, desponte no horizonte como legítima filha da revolução.

Na Europa, entre 1200 e 1600, cobrindo distâncias que só mercadores e exércitos poderiam viajar e que só a invenção da imprensa mais tarde reduziria, algo extraordinário aconteceu. Seres humanos se declararam donos da própria vida, produtores de cidades e de história e inventores de céus. (HARDT; NEGRI, 2005a, p. 88-89)

O reaparecimento das cidades como centros da existência humana, o elogio da vida ativa e a retomada da reflexão política; a intensificação do comércio impulsionada pelas viagens, o contato com terras distantes e outras culturas; a redescoberta dos antigos, a valorização das letras e a renovação das artes. São tantas as novidades que caracterizam o renascimento que nem vale a pena tentar elencá-las. A nós, o que mais importa é compreender que em seu conjunto elas vão acarretar, para nos servir-mos das palavras de um estudioso autorizado do período, uma “renovada confiança no homem e nas suas possibilidades e compreensão da sua atividade em todas as direções” (GARIN, 1993, p. 252). É a confiança que está na base do reconhecimento e do elogio à dignidade do ser humano por Pico della Mirandola (cf. HARDT; NEGRI, 2005a, p. 90), que aparece com radicalidade na refundação do cristianismo encetada por São Francisco de Assis ao abraçar a pobreza e cantar a alegria (cf. HARDT; NEGRI, 2005a, p. 437); esse novo modo de conceber o homem, sua condição e sua potência (sua *virtù*), dá os fundamentos teóricos que permitem a Maquiavel reconsiderar o papel do povo e da multidão nas cidades e estabelecer a liberdade como causa primeira da prosperidade das repúblicas (cf. principalmente NEGRI, 1999, cap. II).

Para avaliarmos com justeza a amplitude do renascimento tal como concebido por Negri, convém deixarmos de lado a sua imagem de mero movimento artístico ou de ideias, ou então apenas um período de secularização decorrente do paulatino distanciar-se dos modos de vida típicos do medievo. Nada disso é falso; entretanto, o que possibilita e justifica

falar em “revolução” é que a transformação é bem maior e toca à completude da concepção de real e do lugar do ser humano nessa realidade, graças à “afirmação dos poderes *deste* mundo” (HARDT; NEGRI, 2005a, p. 89), à “descoberta *revolucionária* do plano de imanência” (HARDT; NEGRI, 2005a, p. 88; grifo nosso).

O que há de revolucionário nesta série de desenvolvimentos filosóficos que vai do século XIII ao XVI é o fato de que os poderes de criação que anteriormente tinham sido consignados exclusivamente aos céus são agora trazidos para a terra. É a descoberta do plano da imanência. (HARDT; NEGRI, 2005a, p. 91)

O significado mais profundo e mais característico do renascimento, a demarcar sua singularidade na história humana, é a reapropriação dos poderes que haviam sido usurpados aos homens e instalados no além; a potência criadora que fora relegada à divindade e concebida como transcendente transfere-se às mãos da humanidade que habita este mundo. Daí se falar em “imanência”, pois no renascimento tem início a produção de um novo conceito de Deus, um Deus *imane*nte, cujos contornos conceituais definitivos se darão no século XVII por meio do espinosismo. Se, como afirma Negri acerca de Espinosa, o “ser é já revolução” (NEGRI, 1998b, p. 288), o renascimento é revolucionário precisamente por ter feito a experiência e acatado as consequências desse ser-revolução. O ser não é um ente que transcende o mundo e desde as alturas o comanda, tampouco é o quadro das estruturas ou de uma racionalidade inerentes a um real estático. O ser é a contínua abertura para o novo, para a criação, o exercício da potência criadora. E esta, com a revolução renascentista, torna-se finalmente humana e comum, aberta a todos os seres humanos que são dela igualmente dignos; para falar mais exatamente, essa potência torna-se multitudinária, pois é multidão o nome dessa imanência e é ela o sujeito dessa potência. Eis que pela primeira vez a multidão desponha como horizonte para o pensamento e a ação que visam à produção de uma nova realidade social e política.

No entanto, façamos uma pausa em nosso percurso para dar conta de uma questão que não é sem interesse: por que só com o renascimento a multidão surge pela primeira vez como um horizonte?

Tratando de Espinosa, Negri afirma que a multidão é “uma condição humana” (NEGRI, 1998b, p. 239). A amplitude da remissão, porém, não nos deve enganar, como se a multidão fosse um dado natural, um produto a-histórico. Não é. A crer nisso perderíamos toda a especificidade metódica negriana ao armar-se de um ponto de vista subjetivo; recairíamos na objetividade. A “condição” que se menciona, cremos, é a condição huma-

na segundo uma certa configuração de suas próprias forças produtivas. Assim como no espinosismo todas as coisas podem ser ditas animadas em certo grau, mas só algumas possuem mente (uma determinada configuração do atributo pensamento), assim mesmo pode-se dizer que as forças produtivas humanas estão dadas ao longo da história humana, porém apenas com o renascimento assumem uma configuração tal que merecesse ser denominada multidão.

Tal configuração torna-se possível a partir do antagonismo que se instala entre a humanidade e suas forças, de um lado, e de outro os inimigos que as bloqueiam: Deus, a Igreja, a Fortuna, seja o que for. Isso não quer dizer, evidentemente, que antes do renascimento não houvesse antagonismos, mas sim que não havia um embate a opor a *humanidade* e seus inimigos; um antagonismo “constitutivo”, pois protagonizado por homens que se descobrem produtores do real e desejam afirmar-se como tais. A novidade, percebe-se, reside na ideia de humanidade, que se tornou pensável como um sujeito possível da liberdade. É ela, justamente, que fornece o mote do contraste que Negri propõe entre democracia moderna e antiga. Nesta, a “liberdade é atributo só dos cidadãos da polis”; aquela, em troca, toma por base a “universalidade humana” (NEGRI, 1998b, p. 296). Essa “universalidade”, sob muitos aspectos, é contribuição do cristianismo, o qual, na narrativa de *Império*, é quem fornece uma nova base ontológica para o antagonismo desde o interior do império romano (HARDT; NEGRI, 2005a, p. 38-39). É a descoberta da imanência, porém, que a requalifica. Talvez seja possível dizer que o cristianismo alcançou a humanidade, mas perdeu a imanência, mais ou menos como os antigos tinham a imanência sem a humanidade. É uma mudança decisiva. Ao passo que antes o não humano, o fora da humanidade (o bárbaro ou Deus) constituíam um *limite*, com o renascimento tornam-se *obstáculo*; quer dizer, deixam de constituir um ponto de não ultrapassagem e chegada ao qual a atividade cessa para tornar-se, positivamente, algo que precisa ser enfrentado, que pode ser superado.<sup>6</sup> A reunião da humanidade com a imanência marca a originalidade da revolução renascentista, e só isso permite à multidão erguer-se como horizonte teórico e prático, como *programa*.

Aos olhos de Negri, é bem isso que vamos encontrar em Maquiavel. Pela primeira vez, delineia-se um horizonte democrático, de uma democracia moderna que se equilibra em contrapoderes, é fortificada pela desunião e pela imprescindível fundação contínua; singulariza-se pela valorização dos tumultos concebidos como capazes de produzir bons efeitos.

---

6 Sobre as noções de limite e obstáculo, cf. NEGRI, 2003, p. 118-119.

Em suma, “o princípio de uma multidão em ação” (NEGRI, 1999, p. 121). O florentino, legítimo filho da renascença, quer reformá-la, dar-lhe forças, firmá-la em seus anseios; e compreende que só pode consegui-lo pela democracia concebida como não encerramento do processo constituinte. “O problema de Maquiavel não será jamais o de terminar a revolução: para ele, a constituição é sempre abertura do processo revolucionário da multidão” (NEGRI, 1999, p. 123).

Ora, que assim o seja. Tenha a multidão despontada e com ela um programa democrático. Como então explicar que a revolução renascentista desemboque numa modernidade que assumirá um teor tão diferente? Nisso, ainda, o percurso de Maquiavel é emblemático. No capítulo que Negri lhe dedica em *O poder constituinte*, funciona como uma espécie de guia o célebre ensaio de Louis Althusser (1998) intitulado “A solidão de Maquiavel”. Que solidão seria essa, pergunta-se Negri? E responde: é que Maquiavel torna-se um “pensador da ausência”, “ausência de todas as condições de um princípio e de uma democracia” (NEGRI, 1999, p. 148). Há um “programa” democrático, sem dúvida, mas está ausente um sujeito capaz de efetivá-lo; faltam as condições de satisfazer àquele imperativo (já o mencionamos) que afirma que “o poder constituinte só se torna poder constituinte se for posto em relação com um sujeito adequado” (NEGRI, 1999, p. 147). É tal sujeito que faz falta a Maquiavel. A multidão deu-se como um horizonte, mas falta-lhe um corpo; ela, podemos repetir, é o que já é mas ainda não é; e por isso “o projeto democrático do poder constituinte torna-se *utopia*” (NEGRI, 1999, p. 147; grifo nosso). Utopia renascentista que restará como problema aos pósteros, utopia que os inimigos logo tratarão de combater envidando todos os seus esforços e desenvolvendo novos instrumentos de guerra.

À revolução, segue-se a contrarrevolução. Em resposta ao renascimento, arma-se “uma iniciativa cultural, filosófica, social e política que, por não poder voltar ao passado nem destruir as novas forças, procurou dominar e expropriar a força dos movimentos e dinâmicas emergentes”; noutras palavras, “um poder constituído transcendente contra um poder constituído imanente, ordem contra desejo” (HARDT; NEGRI, 2005a, p. 92). Em oposição ao renascimento, ou seja, à descoberta da imanência e da horizontalidade do ser, à consciência de que as forças criadoras estão neste mundo e nas mãos da humanidade, à expressão de anseios democráticos, vem a tentativa de ordenação desses poderes, ou melhor, de usurpação deles em benefício da instauração de uma ordem transcendente terrena que, verticalmente, unifique e comande. Como logrará-lo? As armas são muitas, mas nenhuma terá a força e a longevidade que encontramos na formação do Estado moderno. Para nós, olhando de hoje, o

Estado tem ares de instituição quase natural, pois é difícil imaginar que em algum momento a humanidade tenha conhecido vida social sem Estado; porém, como é corriqueiro nesses casos, não há aí mais que uma ilusão de ótica, aquela que nos faz crer eterno o que é um produto histórico, que nos leva a considerar caído do céu o que foi forjado pelos homens. É uma das etapas desse movimento de formação das bases do Estado que gostaríamos de invocar brevemente aqui: a elaboração do conceito de soberania.

No trabalho de Jean Bodin costuma-se reconhecer, se não a concepção primeira, ao menos a formulação precisa e consciente da noção de soberania como unidade de comando e unidade política, tal como presente no Estado moderno. Segundo *Os Seis livros da República*, de 1576:

A soberania é o verdadeiro fundamento, o eixo sobre o qual se move o estado de uma comunidade política e do qual dependem todos os magistrados, leis e ordenanças; ela é que reúne as famílias, os corpos e os colégios, e todos os particulares num corpo perfeito: a República. (BODIN apud BARROS, 2013, p. 47)

Devemos aí salientar o modo como a república define-se, em sua essência, pelo poder soberano nela exercido, de forma que seja possível afirmar que esse poder *faz a república*. Esta não é um conjunto de casas, estabelecimentos comerciais, uma cidade, um exército que possa entrar em guerra contra um inimigo, uma unidade linguística ou cultural; a república não é um dado empírico, ou ao menos não é esse aspecto que a constitui essencialmente. Ela é uma organização política que se levanta a partir do vínculo entre esses elementos dados (casas, famílias, escolas, armas, etc.) estabelecido por um poder unitário. Nos termos breves de Bodin (apud BARROS, 2013, p. 44), a “República é o reto governo de várias famílias e do que lhes é comum, com poder soberano”.

Eis o porquê da centralidade assumida pelo conceito de soberania na política moderna. A soberania *produz* a realidade da república; produz, nesse sentido, a realidade social como organização política ao dotá-la de unidade. Os limites da república são incertos, as línguas podem ser múltiplas, a geografia pode variar, um território pode encontrar-se hoje sob um soberano e amanhã sob outro; entretanto, no interior de uma república, caso se trate efetivamente de uma república, a unidade prima e deve haver um *único* poder, por isso mesmo qualificado de soberano, o qual pode e deve ser entendido como *indivisível*, já que não se fragmenta em várias instâncias ou numa miríade de instituições. Claro que as haverá; evidente que pode existir uma casa legislativa, um grupo de funcionários cuja delegação é julgar, outro que cuida da execução das ordens, e assim

indefinidamente; essa multiplicação empírica das instâncias de poder não implicam jamais, todavia, uma divisão do poder. Este é único e é uno; do contrário, seriam inevitáveis as competições entre poderes, e recair-se-ia, por exemplo, naquelas lutas fratricidas que as peças shakespearianas dão-nos a contemplar. Graças a essa indivisibilidade, que decorre da unicidade e do fato de, por assim dizer, pairar acima das instâncias empíricas e também das pessoas que o exercem, o poder soberano pode ser ainda apresentado por Bodin como *perpétuo*, algo que dura sem restrição temporal, sem prazo de validade. Entendamos bem. Ele pode acabar, extinguir-se (a república e o império romanos, por exemplo), mas é perpétuo e dotado de absolutez enquanto durar. Assim como se gritava “o rei está morto! viva o rei!”, afirmando a perenidade da realeza para lá do próprio corpo físico do rei, o poder soberano descansa acima dos homens de carne e osso que o exercem, não se confundindo com os ocupantes de seus postos.

Poder uno, único, indivisível, perpétuo. Do poder soberano isso tudo se pode afirmar porque ele é *constituente*: constitui o corpo social como república; é produtor da realidade social em vez de um produto seu. Uma das razões de falarmos em Estado “absoluto” está aí. Tratamos de um poder dotado de absolutez que atravessa de cima a baixo a realidade social ordenando-a e comandando-a de maneira absoluta, concentrando em si as forças sociais. Contra a crise de autoridade ocasionada pela revolução renascentista, concebe-se um poder soberano que “transcende e medeia o plano de forças imanentes” (HARDT; NEGRI, 2005a, p. 88). A solução é engenhosa. Como não dá para retroceder na história, é bom que as coisas não fiquem ao sabor dos imprevistos e, sobretudo, dos humores populares; é preciso botar ordem em tudo isso. A soberania é uma tentativa decidida de realizá-lo.

Mas vale a pergunta: com eficácia? Por que as gentes acatariam esse poder que se arroga um tal papel? Por que grupos de homens, famílias, cidades que amiúde demonstram um desejo ilimitado de poder acatariam submeter-se de bom grado a um soberano que se imputa direitos quase divinos? A ação da força seria uma possibilidade, como sempre, mas seus custos são altos e muitas vezes devastadores. Guerras, motins, revoltas, marcaram um pouco por toda parte o turbulento início da modernidade na Europa; ademais, o novo soberano correria o risco de passar por um tirano, um usurpador, sem a necessária legitimidade aos olhos dos de baixo e sem a oportuna anuência dos de cima. Algo ainda precisa ser acrescentado à ideia de soberania. E é isso que fará Hobbes com a genial invenção que ainda hoje conhecemos e reconhecemos no coração de nosso sistema político: a *representação*. O poder soberano não é um po-

der violento ou tirânico na medida em que *representa* os indivíduos, o povo, se se quiser, garante a legitimidade do poder ao repassar-lhe a sua autoridade.

## A representação

Tomemos o capítulo 16 do primeiro livro do *Leviatã*, capítulo que muito significativamente, e veremos o porquê, antecede aquele sobre a geração das repúblicas. O texto se abre por considerações acerca do termo “pessoa”. Pessoa, afirma Hobbes, provém do latim *persona*, palavra que remetia ao disfarce ou aparência exterior assumidos por alguém num palco. Nesse sentido, “pessoa” e “ator” são a mesma coisa, pois “*personificar é atuar, ou representar a si mesmo ou a outro*” (HOBBS, 2003, p. 138), e conforme o caso temos uma *pessoa natural* ou uma *pessoa artificial*. A primeira é aquela cujos atos e palavras são seus, pertencem-lhe; a segunda, aquela cujos atos e palavras não lhe pertencem, pois representações de atos e palavras pertencentes a outra pessoa, a qual costumamos chamar de *autor*. Autor é aquele a quem pertencem os atos e palavras representados por um ator que é uma pessoa artificial. Estamos no âmbito teatral e esses são os sentidos em questão. O ator que representa Hamlet é só um ator; o autor é Shakespeare, e é este que, por isso mesmo, detém a *autoridade* (pertencem-lhe ações e palavras), a qual repassa ao ator, que se torna, assim, seu *representante*.

O direito de fazer qualquer ação se chama *autoridade* e às vezes *mandato*. De modo que por autoridade entende-se sempre o direito de praticar qualquer ação, e *feito por autoridade* significa sempre feito por comissão ou licença daquele a quem pertence o direito. (HOBBS, 2003, p. 139)

Assim, exemplifica Hobbes, Moisés, inúmeras vezes no Antigo Testamento, em vez de falar em seu próprio nome e com autoridade própria, fala em nome de Deus e invocando a autoridade divina, como marcado pelo expediente de preceder suas palavras com a indicação: *hoc dicit Dominus*, “isto diz o senhor”.

Está aí a armadura básica do que nomeamos representação, não somente no teatro como também na política. Uma pessoa artificial representa o autor; cada ato da pessoa artificial é representação porque realizado por uma *transferência* de autoridade. Entretanto, insistamos sobre um ponto importante, a saber, a unidade (ou não) do autor que transfere sua autoridade. Tendo em mente Deus ou Shakespeare, estamos a considerar *um* autor. Não seria possível, todavia, conceber que um ator (pes-

soa artificial) possa representar vários autores (pessoas naturais)? No teatro talvez isso não ponha grande problema (uma peça pode ser obra coletiva); mas como pensá-lo na política? Hobbes se debruça sobre essa dificuldade em termos que nos interessam diretamente, pois a questão, tal como ele a põe, radica-se em saber como representar uma multidão, a qual “naturalmente não é um, mas muitos”. Na resposta, a engenhosidade de Hobbes revela-se por inteiro, e daí propormos acompanhá-la em detalhe.

Uma multidão de homens se torna *uma* pessoa quando é representada por um só homem ou pessoa, de maneira que tal seja feito com o consentimento de cada um dos que constituem essa multidão. Porque é a *unidade* do representante, e não a *unidade* do representado, que faz a pessoa ser *una*. E é o representante o portador da pessoa, e só de uma pessoa. E não é possível entender de nenhuma outra maneira a *unidade* numa multidão. (HOBBS, 2003, p. 141)

Naturalmente (no sentido mesmo em que se falou de pessoa “natural”) a multidão é muitos. Artificialmente (no sentido em que se falou de pessoa “artificial”) é possível despi-la de suas diferenças e torná-la una, compacta, portanto *uma* pessoa. O ardil hobbesiano é conceber a unidade como *efeito da ação una do ator representante*. A multidão pode tornar-se pessoa e, portanto, autora, somente quando *unificada* pelo representante. A unidade de uma multidão (poderíamos dizer: aquilo que a torna povo, e logo se verá por quê) decorre de um ato do representante. Não, contudo, de qualquer ato e sob qualquer autoridade. O milagre da unificação só se dá por um ato efetuado a partir da transferência de uma autoridade *ilimitada*. Ora, no palco as ações de um ator encontram-se delimitadas pelo texto da peça; na política, o representante igualmente pode conhecer limites, uma delegação limitada a isso ou àquilo, por exemplo. O caso, porém, é que a unificação da multidão não se pode realizar em presença de limitações desse tipo. Ela, a multidão, afirma Hobbes,

não pode ser tomada por um só, mas por muitos autores, de cada uma das coisas que o representante diz ou faz em seu nome; pois cada homem confere ao seu representante comum a sua própria autoridade em particular, e a cada um pertencem todas as ações praticadas pelo representante, *caso lhe haja conferido autoridade sem limites*. (HOBBS, 2003, p. 141; grifo nosso)

O que cada um repassa ao representante é sua própria autoridade. O representante é comum, e por isso as ações que ele efetua têm o dom de retornar sobre os autores como pertencente a cada um deles, decorrente da autoridade de cada um deles; pelo que é possível ao filósofo in-

glês asseverar que “cada súdito é autor de todos os atos praticados pelo soberano” (HOBBS, 2003, p. 181). Na ida e vinda entre representante e representado, a autoridade vai da particularidade à comunidade, mas isso, cumpre não esquecer, sob a condição de que a transferência de autoridade seja “sem limites”.

Alcançamos, por aí, o cerne da república hobbesiana, de sua geração pelo contrato, que outra coisa não será que a concessão de autoridade ilimitada a um representante.

O capítulo XVII do *Leviatã*, que abre a segunda parte do livro, explica-nos a geração da república. As razões são bem conhecidas e não vamos nelas insistir: no estado de natureza, sob o império do direito natural, cada um pode tudo e no fundo ninguém pode nada; impera o direito brutal do mais forte e, por conseguinte, a guerra de todos contra todos. Para cessar a disputa, amedrontados e desejosos de segurança, os homens vão instituir um “poder comum”. Eles juntam-se, unem-se produzindo “uma verdadeira unidade de todos eles, numa só e mesma pessoa, realizada por um pacto de cada homem com todos os homens” (HOBBS, 2003, p. 147). Nesse momento, afirma Hobbes (2003, p. 147), é como se cada homem dissesse: “autorizo e transfiro o meu direito de me governar a mim mesmo a este homem ou a esta assembleia de homens, com a condição de transferires para ele o teu direito, autorizando de uma maneira semelhante todas as suas ações”.

Por esse ato, dá-se o nascimento da república, *commonwealth* ou *civitas*, que não passa de uma “multidão unida numa só pessoa” mediante o pacto de transferência ilimitada de autoridade a uma pessoa artificial que é denominada Leviatã, espécie de deus mortal ao qual cada um submete as suas vontades, o seu poder, a sua potência, de forma que a atuação soberana desconheça limites no concernente à autorização. O Leviatã é

uma pessoa de cujos atos uma grande multidão, mediante pactos recíprocos uns com os outros, foi instituída por todos como autora, de modo que ela pode usar a força e os recursos de todos, da maneira que considerar conveniente, para assegurar a paz e a defesa comuns. (HOBBS, 2003, p. 148)

Detentor exclusivo do poder soberano, o Leviatã tudo pode no âmbito de sua soberania. Com isso é capaz de pacificar os homens, interromper a guerra e garantir a segurança. Ele torna-se, na argumentação hobbesiana, a própria possibilidade da vida social; e daí não espantar a conclusão do filósofo de que nesse Leviatã reside nada mais nada menos que a “essência da república” (HOBBS, 2003, p. 148).

Como afirmara Bodin, a república não é um conjunto de casas, famílias, etc.; haverá república se, e somente se, houver um poder soberano. Em Hobbes, igualmente, a essência da república depende do soberano. Contudo, entre eles, vem à baila o conceito de representação a desempenhar um papel capital no concernente ao problema da legitimação do poder. O Leviatã não é um monstro mau, como se gosta de pensar, pois ao menos no plano dos conceitos hobbesianos, contas feitas, ele é um representante cuja autoridade deriva toda ela dos representados; ele próprio é um produto da máquina representativa, a qual seria, em última instância, a constituinte da essência da república. É verdade que no *Leviatã* a soberania não é dita pertencer ao povo, ao contrário do que sugeriam obras anteriores como o *De cive*, ao afirmar que “o povo manda em todos os governos [...] mesmo nas monarquias o povo comanda; [...] o rei é o povo” (apud HARDT; NEGRI, 2005a, p. 120); entretanto, é precisamente o expediente representativo (novidade do *Leviatã*) que se incumbem de conferir *legitimidade* ao poder soberano, de forma que não estamos a uma distância intransponível da afirmação, de matriz rousseauísta e que ainda guia nossos sistemas políticos, de que todo o poder emana do povo e só pode ser exercido em seu nome. As diferenças não devem mascarar os liames de continuidade entre Hobbes e nossa própria situação.

É hábito enxergar no inglês apenas um teórico do absolutismo, e disso um sintoma loquaz é o fato de “leviatã” ter-se tornado sinônimo de Estado totalitário. A imagem não faz inteira justiça, porém, à importância de sua elaboração teórica e à magnitude do problema que ele arrosta, que não é senão a fratura aberta ao início da modernidade e que põe a questão do poder em termos novos. Hobbes conheceu a revolução em seu país, a guerra civil e todas as decorrências brutais de uma questão de poder mal resolvida. Em sua obra o instituto da representação, longe de constituir mero adereço, pretende-se um remédio eficaz a feridas abertas. Por isso mesmo, gostemos ou não, ainda estamos razoavelmente próximos de Hobbes. Apesar de sua fama, como insiste Gérard Lebrun (1998), é preciso reconhecer que ainda hoje quase todas as teorias do poder continuam a girar em torno de problemas que Hobbes, a seu tempo, enfrentou. De nossa parte, acrescentaríamos: é preciso também reconhecer que até hoje nossa política ainda se nutre dessa mesma mezinha representativa, a ponto de a muitos parecer quase impossível conceber uma política que não seja, única e exclusivamente, representativa. Não nos parece casual que o principal elemento de continuidade entre o Estado moderno nascente e as formas-Estado contemporâneas seja a representação, pelo menos no plano do discurso, isto é, no plano das justificações, já que é pela representatividade que se busca legitimar um poder, a pre-

sença ou ausência da representação surgindo a muitos como um índice crucial na identificação do caráter democrático ou não de um regime. Ainda que sob outros ritmos, a ideia de que a representação constitui a “essência da república”, a essência da vida social e política, persiste com tenacidade. Ainda que revelando, a quem quiser ver, suas flagrantes contradições e com custos elevadíssimos: a produzir separação, um poder separado do social.

Para exemplificá-lo, vejamos um caso de uso do conceito de representação, e também de poder constituinte e de povo, que desvela todo o ardil dessa montagem. Como antes fizemos recurso à Constituinte brasileira, tomemos outra ilustração local, um trecho do preâmbulo “à nação” que antecedia o texto do AI-1, de 9 de abril de 1964, assinado pelos chefes das forças armadas.

A revolução vitoriosa se investe no exercício do Poder Constituinte. Este se manifesta pela eleição popular ou pela revolução. Esta é a forma mais expressiva e mais radical do Poder Constituinte, se legítima por si mesma. Ela destitui o governo anterior e tem a capacidade de constituir o novo governo. Nela se contém a força normativa, inerente ao Poder Constituinte. Os Chefes da revolução vitoriosa, graças à ação das Forças Armadas e ao apoio inequívoco da Nação, representam o Povo e em seu nome exercem o Poder Constituinte, de que o Povo é o único titular. (BRASIL, 1964)

É significativo que mesmo um regime ditatorial invoque sua representatividade, afinal é esta que lhe permite apossar-se do poder constituinte: a ditadura não é impedimento para a representação nem para alardeá-la para além da imediatez do gesto golpista; pelo contrário, é o ato de força que vem satisfazer as exigências representativas do povo. Permitamos o leitor uma recordação pessoal. Sou da época em que as crianças ainda eram submetidas, nas escolas, à famigerada disciplina Educação Moral e Cívica. Recordo-me do livro dessa matéria que utilizei, salvo engano, na sexta série primária (o que seria hoje o sétimo ano do Fundamental II), começo dos anos 80, em que um capítulo afirmava peremptoriamente que o Brasil era uma democracia. Como? Porque todo o poder vem do povo, explicava-se. Porque as pessoas votam em seus representantes; escolhem deputados e senadores que, reunidos num colégio eleitoral, escolhem o presidente do país, o qual indica governadores e prefeitos de capitais e cidades consideradas zonas de segurança nacional. Olhando de hoje, decerto nos parecerá isso risível, essa *distância* entre o nosso voto e o voto do deputado que escolhe o presidente, a inexistência de eleições *diretas*, aquilo por que tanto se briga a partir de 1984. Aquela alegada representação fazia as vezes de um belo engana-trouxa. O ridi-

culo da argumentação ditatorial impingida às crianças, todavia, guardava um fundo de verdade que não pode ser negligenciado. A distância, a mediação, a separação entre o povo (suposto detentor da soberania e do poder constituinte) e o exercício do poder é obra da centralidade da representação na construção desse sistema. E com isso escancara-se o paradoxo maior da representação, aquele que, em alguma medida, franqueava o caminho dos nossos militares em 64.

Diga Hobbes que o povo sempre comanda, acreditemos nós que o poder emana do povo, o fato é que em todo sistema representativo o povo é sempre o grande ausente do palco político; em conformidade com analogia teatral, invariavelmente ele será autor, jamais ator, seu devido lugar sendo a plateia. Quem vai exercer o poder do povo sobre o povo será sempre o representante do povo; em cada ato desse representante, cada um deverá reconhecer-se, ou seja, reconhecer-se como autor, mas sem que ele próprio possa agir, já que toda sua potência, para que a república se estabelecesse, teve de ser repassada a outrem, a outros, a uma classe política. Eis um ponto capital. Nas palavras de Negri, a representação desde o início da modernidade funcionou como uma “engrenagem da máquina social da divisão do trabalho” (NEGRI, 1999, p. 11). Quer dizer, tal como alguns devem fazer isso, outros aquilo, a máquina representativa produz no seio do social uma secção básica entre aqueles que podem agir politicamente e os que não o podem, entre quem decide e quem obedece. O sistema representativo, com efeito, só se firma mediante uma *divisão representativa da política*. É desse modo que os “chefes da revolução” permitiam-se até reconhecer a soberania popular, afirmar que representavam o povo e em seu nome exercer o poder. Razão semelhante, talvez, àquela pela qual os institutos do referendo e do plebiscito, previstos como instrumentos normais pela Constituição de 88, quase nunca foram usados: um perigo à exclusividade legislativa do Congresso; deve ser por isso, ainda, que tantas manifestações, greves, protestos são condenados pelos governantes com o mantra de que são “políticos”: nada é mais perturbador do que representados quererem agir politicamente – é a ordem “natural” das coisas que perigo ruir.

É nesse sentido exato que a máquina da representação produz ininterruptamente *separação*. Foi assim que ela veio responder ao renascimento. Perante uma humanidade que acaba de descobrir seus poderes, trata-se de separar o sujeito e aquilo que ele pode, sua potência. *Representação é separação*: esta é a verdade última. Separação entre um autor e seus atos e palavras, separação entre as pessoas e aquilo que elas podem e que, por isso mesmo, deixam de poder. É um movimento que acumula o poder social num único ponto, um uno e indivisível e perene,

que se instala sobre a cabeça de todos, um ser que transcende o social porque dele se separa. Pode ser uma pessoa, um conselho, um Estado, um convescote de generais, mas sempre estará separado e acima. A imagem hobbesiana do Leviatã como um “deus mortal” é, sob esse aspecto, perfeita, pois trata-se efetivamente de um ser separado e *transcendente*. Todo o contrário, portanto, à revolução renascentista que sonhou com a efetivação de um campo de imanência. Ao fim e ao cabo, o produto mais genuíno do instituto representativo é a transcendência do poder. Para retomar as palavras de *Império*: “um poder constituído transcendente contra um poder constituído imanente, ordem contra desejo” (HARDT; NEGRI, 2005a, p. 92).

### Limites

Conquanto assim seja desde que a máquina representativa esteja em ação e produzindo, ininterruptamente, separação e transcendência, resta ainda a questão crucial: como é possível que seja ativada? Noutros termos, por que o detentor da soberania e do poder – o povo – submete-se a esse processo de despojamento de suas próprias forças? Ora, não se pode deixar de perceber que a artimanha do processo não está tanto na ideia de que o povo detém o poder e, mesmo que por vias tortas, comanda; ela esconde-se, em realidade, na própria ideia de “povo”. Vale a pena retomarmos Hobbes, uma passagem do *De Cive* a que fizemos alusão agora há pouco:

É um grande estorvo para o governo civil, especialmente monárquico, o fato de os homens não distinguirem suficientemente o povo da multidão. O povo é algo uno, que tem uma vontade, e a quem uma ação pode ser atribuída; nada disso pode ser dito da multidão. O povo manda em todos os governos. Pois mesmo nas monarquias o povo comanda; para as vontades do povo pela vontade de um homem... (por mais que pareça paradoxal) o rei é o povo. (HOBBS apud HARDT; NEGRI, 2005a, p. 120)

A multidão não é pessoa natural, pois não lhe podemos atribuir ações, palavras, vontade. O povo, sim, seria pessoa natural, ou ao menos poderia fazer as vezes de uma; por isso, ao ver de Hobbes, é tão urgente bem distingui-los e promover a passagem de um a outro. Só que a metamorfose da multidão em povo não é um processo natural como a da lagarta em borboleta. O processo exige a intervenção do poder. A metamorfose, quem a realiza é o representante, o agente unificador da multidão; o representante pessoaliza a multidão tornando-a povo. É o poder que faz isso. Daí mesmo Hardt e Negri concluírem, em *Império*, quando da análi-

se do trecho citado de Hobbes: “toda nação precisa fazer da multidão um povo” (HARDT; NEGRI, 2005a, p. 120).

Curiosa situação! O povo é constituído por um poder que, apregoam por aí, emanaria... do próprio povo. Novamente, reencontramos Bodin, para quem a soberania produzia a república pelo princípio da unificação do comando. Só que agora essa ação constituinte explicita-se em seu caráter *violento*: qualquer legitimidade lhe adviria por obra do povo, mas é ele, o poder soberano, que constitui o povo, a despeito das imagens idílicas dos homens se reunindo, pactuando cada um em abrir mão de sua potência em benefício de todos. Violência, dissemos, porque a força está ao início a espoliar de seu poder toda uma parcela da população, a maior parte dela; a mesma força continua ativa sustentando incessantemente a mesma divisão das tarefas políticas. A representação não existe, nem se impõe nem se mantém, senão como um ato de força, que nunca foi um processo pacífico. A afirmação hobbesiana da necessidade de fazer da multidão povo explicita cabalmente as dificuldades do arranjo. Nem tanto porque seja paradoxal, mas porque esse paradoxo e a necessidade de vencê-lo, ou pelo menos camuflá-lo, lança dúvidas sobre a própria possibilidade do instituto representativo. O ato da representação unifica a multidão em povo e atribui autoridade, representatividade ao representante. O “povo”, isso não existe senão como um produto que sai da manufatura do poder e a ela retorna, adquirindo na ida e vinda, ao menos em teoria, a capacidade de recobrir de legitimidade o seu forjador. É uma peça *ad hoc* para o bom funcionamento da máquina representativa.

Por conseguinte, nossa pergunta sobre a possibilidade de ativação da máquina representativa tem de assumir outras formas. O processo de transformação da multidão em povo, condicionante de tudo, pode ser concebido como um processo completo, total? Não haveria nada na multidão que resistisse à metamorfose e não pudesse ser capturado pela representação do Leviatã? Não haverá algo que seja impossível reduzir à unidade e ao poder constituído? Algo que resista ao próprio processo, que sempre busque escapar ao poder mesmo quando aparentemente agrilhado por ele? Em especial algo que desde dentro da máquina representativa insista em pôr-se contra ela? Somos introduzidos, assim, à questão dos *limites* da representação. Não é fácil dizer que tudo, absolutamente todo ato do representante conte com a autoridade do representado. O nossos generais torturaram, mataram, e será que cada brasileiro se reconheceu nesses atos como autor do roteiro macabro? Provavelmente não. E por isso somos obrigados a presumir haver limites à representação.

Em Bodin, a questão já aparecia na medida em que o soberano, mesmo que seu poder fosse pensado frequentemente em analogia com a

onipotência de Deus, tinha de respeitar as leis divinas e as naturais. A soberania pode tudo, pode até dissolver o direito positivo, entretanto há leis fundamentais que delimitam a ação soberana na medida em que fixam barreiras além das quais a própria soberania põe-se a perder. Assim, por exemplo, está interdita ao soberano a alienação espúria da propriedade privada, sob o risco de tornar-se não mais que um reles ladrão. Segundo Bodin,

Não se pode isentar nem o papa nem o imperador, como fazem aqueles adutores que defendem o direito papal e imperial de tomar os bens de seus súditos sem uma causa; vários doutores e mesmo alguns canonistas abominam essa opinião, considerando-a contrária à lei de Deus. Ela não pode estar sustentada no poder absoluto; melhor seria fundamentá-la na força e nas armas, que é o direito do mais forte e dos ladrões, visto que o poder absoluto não é outra coisa senão a derrogação das leis civis, como já foi demonstrado, e que não pode atentar às leis de Deus, que anunciou por meio de suas leis que não é lícito tomar nem mesmo cobiçar o bem do outro. (Apud BARROS, 2013, p. 65)

Em Hobbes, igualmente, o soberano concebido como um súdito de Deus tem de “respeitar as leis de natureza” (HOBBS, 2003, p. 182). Não vamos discutir a compreensão hobbesiana do termo “Deus” nem da fórmula “lei de natureza”, questões que fogem ao trivial e nitidamente afastam o filósofo inglês do jurista francês. Fundamental, sim, nos será constatar que, para lá desses limites impostos desde o exterior do sistema político (leis providas de Deus ou da natureza, entenda-as cada um como quiser), há limites que surgem desde o interior do exercício mesmo do poder. É o caso paradigmático do aprisionamento ou da aplicação da pena capital, que põem em xeque o próprio dever da obediência.

Há alguns direitos que é impossível admitir que algum homem, por quaisquer palavras ou outros sinais, possa abandonar ou transferir. Em primeiro lugar, ninguém pode renunciar ao direito de resistir a quem o ataque pela força para lhe tirar a vida (...) O mesmo se pode dizer dos ferimentos, das cadeias e do cárcere. (HOBBS, 2003, p. 115)

Se o soberano ordenar a alguém (mesmo que justamente condenado) que se mate, se fira ou se mutila a si mesmo, ou que não resista aos que o ataquem, ou que se abstenha de usar os alimentos, o ar, os medicamentos, ou qualquer outra coisa sem a qual não poderá viver, esse alguém tem a liberdade de desobedecer. (HOBBS, 2003, p. 184)

Salientemos a peculiaridade desses casos. Diferentemente do limite ao atentado à propriedade privada por parte do soberano, em Bodin, o

qual deriva de uma lei cujo fundamento provém da divindade, os limites que o soberano hobbesiano encontra ao decretar a prisão ou a morte de um súdito não derivam de um abuso de poder. A condenação pode ser justíssima, e mesmo assim o condenado tem o direito de resistir. Nesse sentido devemos falar em limites *internos*, ou seja, aqueles que decorrem do próprio funcionamento normal do sistema. Assim compreendidos, eles apontam menos para o exercício da soberania que para a existência de algo *intransferível* quando do pacto que origina o Leviatã e, portanto, a própria república. Hobbes mesmo o admite: há coisas que ninguém pode “abandonar ou transferir”. De nossa parte, podemos acrescentar: embora de um lado o instituto da representação decreta que cada um e todos podem e devem sentir-se representados pelos atos do representante, nem todo ato do representante pode ser identificado pelo representado como um ato seu; essa disfunção, por vezes, conduz à *resistência*.

Em suma, os mencionados limites, tais como indicados por Hobbes, sinalizam para o que desde a montagem da máquina representativa resiste a ela. Parecem só surgir quando o funcionamento da máquina vai mal, mas também podemos pensá-los como sempre presentes, ora calados à pancada, como na nossa ditadura: o silêncio dos descontentes à base de choques, mutilações, etc.; ora agindo, pressionando a própria máquina e eventualmente emperrando seu funcionamento. Esses limites internos sugerem a constante possibilidade de resistências igualmente internas; estas, de um ponto de vista positivo, são o signo da presença de um *irrepresentável* que, ao mesmo tempo, está dentro e está contra, insistindo em afirmar sua independência em face das garras do poder.

## O irrepresentável

Certa feita, instado por um correspondente a expor sua opinião relativamente à filosofia hobbesiana, Espinosa explica-se nos seguintes termos:

Quanto à diferença entre mim e Hobbes, acerca da qual me interroga, ela consiste em que eu mantenho sempre intacto o direito natural e sustento que, em qualquer urbe, não compete ao supremo magistrado mais direito sobre os súditos senão na medida em que ele supera em poder o súdito, coisa que tem sempre lugar no estado natural. (Carta 50, apud AURÉLIO, 2009, p. XVII)

Em poucas linhas, com seu característico estilo direto e cortante, Espinosa recusa a base da construção teórica hobbesiana, já que nega a ideia mesma de que o soberano seja detentor exclusivo da potência social após a instituição do estado civil. O direito natural, afirma ele, mantém-se

no estado civil, e com isso, do ponto de vista hobbesiano, atinge-se de morte a própria “essência da república”, o todo-poderoso Leviatã. Toda a distância entre os dois filósofos está aí, e toma pé na ontologia, como fica claro a partir da afirmação espinosana da impossibilidade de um contrato como o preconizado por Hobbes, ou seja, completa e definitiva transferência de potência dos indivíduos para um soberano, transmissão de uma autoridade “sem limites”. No fundo, segundo o *Tratado teológico-político*, isso não passa de “mera teoria”.

Ninguém, com efeito, pode alguma vez transferir para outrem o seu poder e, conseqüentemente, o seu direito, ao ponto de renunciar a ser um homem. Nem tampouco haverá soberano algum que possa fazer tudo à sua vontade: de balde ele ordenaria a um súdito que odiasse o seu benfeitor ou que amasse quem lhe tivesse feito mal, que não se ofendesse com injúrias, que não desejasse libertar-se do medo, e muitas outras coisas semelhantes que decorrem necessariamente das leis da natureza humana. (ESPINOSA, 1988, p. 322)

Uma transferência desse tipo é impossível porque a potência em questão, que é o mesmo que o direito natural de cada um, é o próprio ser do indivíduo. Por direito de natureza, entende Espinosa a própria potência da natureza e a de cada indivíduo, aquela que, em suas palavras, faz que ele “se esforce, tanto quanto está em si, por conservar o seu ser” (ESPINOSA, 2009, II, 7). Essa potência, vale ressaltar, sendo a mesma que a da natureza, é a potência divina. “A potência pela qual existem e operam as coisas naturais é a mesmíssima potência de Deus” (ESPINOSA, 2009, II, 3); e assim determinada nos indivíduos ela é chamada de *conatus*. O direito natural de cada um define-se pela sua potência, ou seja, por seu esforço de perseverança no ser, isto é, o seu *conatus*, o qual é a própria essência de cada coisa. A rigor, uma coisa não tem um *conatus*, ela é um *conatus*; no caso humano, esse *conatus*, chamado desejo, é a essência de cada pessoa: Pedro é o *conatus* ou o desejo de Pedro, Maria é o *conatus* ou o desejo de Maria. Nessas circunstâncias, fica claro que uma transferência completa da potência do indivíduo para um soberano significaria não apenas pôr-se sob a jurisdição de outrem, mas abandonar o seu próprio ser; numa palavra, destruir-se.

Na política espinosana não se concebe a instituição do soberano como um Leviatã que vá determinar o social mediante forja de um povo; porém, mediante transferências parciais de potência, a instituição de um direito comum, um poder comum e um *imperium*. Este, em particular, definido como o “direito que se define pela potência da multidão” (ESPINOSA, 2009, II, 17), é detido “absolutamente” por aquele que, “por consenso comum, tem a incumbência da república” (ESPINOSA, 2009, II, 17); e con-

forme esteja nas mãos de um conselho composto pela multidão ou por um grupo ou por um só, é dito democrático, aristocrático ou monárquico. Em nenhum momento, saliente-se, surge a figura de um representante que instaura ou produz o representado; embora haja delegações e pleitos, jamais ativa-se uma máquina representativa que submeta o campo político. A multidão não é um produto do governante, não é por ele tornada povo; ela é o nome da potência comum que produz o direito comum e o delega, “por consenso comum”, a um conselho (de muitos ou de poucos) ou a um monarca. E o detentor do *imperium* está longe de assemelhar-se a um deus mortal; principalmente porque não pode tudo, não é dotado de onipotência; ele próprio está invariavelmente submetido a um campo de potências que continua mais ou menos em disputa. O soberano não pode tudo, nunca, porque o exercício de sua potência tem como correlato uma outra potência, aquela que, mesmo com a instauração de um *imperium* e de um direito comum, permanece com o social, o direito natural deste, que é sua própria natureza e, conforme o caso, pode opor resistência ao poder constituído e até destruí-lo.

Um poder, explica Espinosa no *Tratado político*, define-se não apenas

pela potência do agente, mas também pela aptidão do próprio paciente. Se, de fato, digo por exemplo que por direito eu posso fazer desta mesa o que quiser, não entendo por isso, obviamente, que tenho o direito de fazer com que a mesa coma erva; de igual modo, embora digamos que os homens estão sob jurisdição não de si mas da cidade, não entendemos que os homens percam a natureza humana e adquiram uma outra, nem que a cidade tenha o direito de fazer com que os homens voem ou, o que é igualmente impossível, que os homens olhem como honroso o que provoca riso ou náusea. (ESPINOSA, 2009, IV, 4)

Um governante não faz tudo o que quer porque o paciente, melhor dizendo, os indivíduos e a cidade sempre podem, conforme suas forças, resistir e lutar. Conforme suas forças, frisemos. Nem sempre o paciente é mais forte, mas tampouco, do ponto de vista espinosano, pode ser concebido como uma nulidade de potência, uma massa inerte e sem vida como dá a impressão de ser o povo hobbesiano. Embora o supremo magistrado, como bem dizia a carta de Espinosa de que partimos, detenha tanto mais poder quanto a sua potência supera a dos súditos, isso não implica que os súditos tenham perdido, por algum artifício contratual, toda a sua potência. Pelo contrário, o campo das potências e das disputas permanece aberto. O detentor do *imperium* pode até possuir todo o poder, isto é, todo o poder constituído, mas o exercício deste só se dá no interior de um

jogo de equilíbrios, às vezes de conflitos, com a potência, maior ou menor conforme o caso, que permanece com o social, um poder constituinte inextirpável.

É essa potência, direito natural que persevera no estado civil e não pode ser capturada pelo poder, o que denominamos há pouco de irrepresentável. Com Espinosa, essa força de resistência pode ser pensada positivamente e ganha primazia em face do poder, na medida em que se a concebe a partir de um estofo ontológico determinado que remete ao nosso próprio ser. Esse irrepresentável, positivamente pensando, é a mesma potência ativa, cremos, que Maquiavel tentava apreender ao fazer o elogio dos tumultos que, movidos pelo desejo de liberdade, seriam capazes de produzir “bons efeitos” (cf. MAQUIAVEL, 2007, I, 4); e ainda, a mesma força que, em Marx, conduz por toda parte à resistência do trabalho vivo à exploração, à sua captura pelo trabalho morto e pelo capital (cf. NEGRI, 1999, p. 53). É a partir desse irrepresentável que as noções de multidão e poder constituinte podem e precisam ser pensadas.

Hoje em dia, muito se fala em “crise da representação”, especialmente após duas ou três décadas que foram pontuadas pelos grandes protestos antiglobalização em Seattle, Gênova e noutras cidades, pela primavera árabe, pelos movimentos dos Indignados e pelo Occupy Wall Street, e por tantas outras ondas de protestos, até mesmo – por que não? – por nosso junho de 2013, pelo “não vai ter copa”, pelo movimento de ocupações de escolas no Estado de São Paulo. Mas que será tal crise? De entrada, convém bem mensurar os termos da questão, pois a seguir os delineamentos aqui propostos desde o início a própria modernidade é um período crítico, e a representação é uma das mezinhas, talvez a mais exitosa, que buscaram contornar a crise moderna. Estamos então diante da flagrante ineficácia de um remédio? Ou falamos de mais um sintoma, a indicar os derradeiros suspiros de um período histórico? Seja como for, é necessário observar que frequentemente a ideia de uma crise hodierna da representação carrega consigo um pressuposto oculto: se atualmente há uma “crise”, é porque teria havido um momento em que o sistema representativo não estava em crise, as coisas funcionavam bem, ou pelo menos melhor que hoje; então, conforme o roteiro, os representantes bem representavam, os representados sentiam-se efetivamente representados, a vida ordeira primava sob o sol.

Ora, a ideia de uma crise da representação não é a ser descartada; no entanto, faz-se mister explicitar esse seu mau fundamento: um período edênico da representatividade. A admirar a modernidade e suas vicissitudes, é temerário afirmar que isso tenha um dia sido realidade. Nascida do engenho hobbesiano para dar conta de uma crise, a representação é ela

própria filha da crise, um conceito crítico, que só conseguiu impor-se com a intervenção de uma boa dose de violência. E assim continua sendo. Principalmente porque não existe política representativa sem a manutenção da divisão representativa do fazer político que conduz inexoravelmente à transcendência do poder: uns fazem política e mandam, outros não fazem e devem simplesmente obedecer, uma verdadeira divisão social dos poderes de decisão em tudo igual àquela que, numa sociedade capitalista, divide socialmente o trabalho. Explicitar essa condição de possibilidade do instituto representativo é fundamental para pensarmos positivamente a figura do irrepresentável, a qual não deve ser ofuscada pela forma negativa de sua designação. Não imaginemos que um dia o irrepresentável foi representado e por algum motivo deixou de sê-lo, cuspidando – para exprimir-nos em bom português – no prato em que comeu. A passagem por Espinosa deve justamente afastar essa compreensão fraca e negativa do conceito. Positivamente falando, o irrepresentável sempre foi irreduzível a toda forma de representação; ele é força primeira e original em face da representação e por isso mesmo, embora situado no interior da máquina representativa (como o direito natural é dito por Espinosa permanecer no estado civil), não é por ela constituído e permanece como potência de resistência e transformação. O irrepresentável é portador de um desejo de liberdade e autonomia que não pode ser satisfeito por nenhuma forma de representação.

Esclarecido isso, retornemos à pergunta: o que entender por “crise da representação”? O fundo de verdade da fórmula é o agudo tensionamento das relações entre representação e irrepresentável, a ponto de cada vez mais surgir como impossível qualquer síntese pacificadora entre eles. A crise da representação não indica uma disfunção a ser sanada mediante ajustes que só implicariam mais representação, especialmente por meio de ansiosos salvadores da pátria – como o próprio Leviatã, eles são a quintessência, jamais a deturpação, do sistema representativo. Pelo contrário, a propalada crise é signo de um conflito que talvez, em definitivo, já não admita solução de compromisso, como sugere o prognóstico emitido por alguns acerca de um fim da política tal como a conhecemos ao longo da modernidade, ou seja, política que se ergue a partir da ideia de representação, política representativa no sentido estrito.

É bom esclarecer as coisas. Uma política do irrepresentável – exatamente porque este não é um produto da representação, como o é o povo – não tem por requisito *sine qua non* exorcizar a representação à guisa de demônio; não há por que descartar um bom uso, moderado e ponderado, da representação. Mas, para isso, essencial é reconduzi-la a seu devido lugar de artifício que pode ser muito útil, sob a condição de não se situar

no âmago do sistema político, chegando a constituir sua essência. Que isso não possa conduzir à boa coisa, é fácil perceber. Produz o inevitável amesquinamento da política, que fica reservada a grupos que “representam” os que não podem fazer política; grupos que tendem, com o tempo, a não prestar contas a ninguém, que se autonomizam no interior do social dobrando-o a seus piores interesses. Loquazes ilustrações de colorido local não faltam: os autoproclamados “representantes” fardados de 64, só que também, em nossos dias, aquela blindagem do sistema político a toda sorte de mudança que o filósofo Marcos Nobre (2013) batizou de “peemedebismo”, ou então as dificuldades enormes dos partidos políticos e dos governos (inclusive os ditos “de esquerda”) em lidar com os protestos de junho de 2013, suas reivindicações e seus questionamentos. O que, sim, é cobrado por uma política do irrepresentável é a abertura de um processo político que não conduza ao apequenamento da própria política, fazendo dela exclusividade de alguns e promovendo a estagnação do poder; pelo contrário, exigência inegociável é manter o poder no social e sujeito a todo tipo de tensões e conflitos, os quais precisam ser constantemente trabalhados (um trabalho democrático!) e jamais suprimidos. A democracia é esse *poder em movimento* constantemente trabalhado pela política.<sup>7</sup>

Os contornos exatos dessa política, naturalmente, não podem ser enunciados. Seus contornos são menos objeto de teoria que de práticas instituintes, menos caso de descrição que de invenção e criação. A teoria, como ativada por Antonio Negri, pode debruçar-se sobre a modernidade e chamar nossa atenção para o fato de que inclusive o que nos parece mais “natural” resulta de certos processos de lutas, de certas opções levadas a cabo nas tantas encruzilhadas da história. Foi um pouco o que tentamos mostrar aqui, com o caso da política representativa. Fazê-lo, entretanto, não implica de imediato descortinar um edifício pronto, um programa ao qual pudéssemos aderir. De maneira um pouco truísta, podemos reiterar que o irrepresentável é justamente algo que resiste à representação, o que não pode com facilidade tornar-se um mero programa. Como os conceitos negrianos de multidão e de poder constituinte, o irrepresentável é menos encerramento que abertura, menos uma política que aposta na política, na imanência e na democracia radicais.

---

7 A fórmula “poder em movimento” é tomada de empréstimo a TARRON, 2009; nós a utilizamos, porém, num contexto diverso.

## Referências

- ALTHUSSER, Louis. “La solitude de Machiavel”. In: ALTHUSSER, Louis. *Solitude de Machiavel et autres textes*. Paris: PUF, 1998.
- AURÉLIO, Diogo Pires. “Introdução”. In: ESPINOSA, Baruch. *Tratado político*. Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.
- BARROS, Alberto Ribeiro Gonçalves de. *O conceito de soberania na filosofia moderna*. São Paulo: Barcarolla, Discurso Editorial, 2013.
- BRASIL. *Constituição Federal*. 1988; disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/Constituicao/Constituicao.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm)
- \_\_\_\_\_. *Ato Institucional nº 1*, de 9 de abril de 1964; disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/AIT/ait-01-64.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/AIT/ait-01-64.htm)
- ESPINOSA, Bento de. *Tratado político*. Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Tratado teológico-político*. Trad. Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 1988.
- GARIN, Eugenio. *L’umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel rinascimento*. Bari: Laterza, 1993.
- HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Império*. Trad. Berilo Vargas. Rio de Janeiro: Record, 2005a.
- \_\_\_\_\_. *Multidão. Guerra e democracia na era do Império*. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2005b.
- HOBBS, Thomas. *Leviatã*. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- LEBRUN, Gérard. *O que é poder*. Trad. Renato Janine Ribeiro e Sílvia Lara Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- MAQUIAVEL, Nicolau. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. Trad. MF. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- MARX, Karl. *O Capital*. Livro I. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.
- NEGRI, Antonio. *Guide: cinque lezioni su Impero e dintorni*. Milão: R. Cortina, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Marx oltre Marx*. Roma: Manifestolibri, 1998a.
- \_\_\_\_\_. *O poder constituinte. Ensaio sobre as alternativas da modernidade*. Trad. Adriano Pilatti. Rio de Janeiro: DP&A, 1999.
- \_\_\_\_\_. “Otimismo da razão, pessimismo da vontade”. Entrevista concedida a Homero Santiago. In: NEGRI, Antonio. *Espinosa subversivo e outros escritos*. Trad. Herivelto Pereira de Souza. Belo Horizonte: Autêntica, 2016, no prelo.
- \_\_\_\_\_. *Spinoza*. Roma: Derive Approdi, 1998b.
- NOBRE, Marcos. *Imobilismo em movimento. Da abertura democrática ao governo Dilma*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.
- PINTO, Luzia Marques da Silva Cabral. *O poder constituinte. Do tempo das pátrias à era da globalização*. Curitiba: Juruá Editora, 2013.

SANTIAGO, Homero. “O filósofo e as lutas”. *CSONline. Revista eletrônica de Ciências Sociais*, Juiz de Fora, nº 14, 2012; disponível em: <http://csonline.ufjf.emnuvens.com.br/csonline/article/view/1795/1269>

\_\_\_\_\_. “Um conceito de classe”. *Cadernos espinosanos*, São Paulo, nº 30, 2014; disponível em: <http://www.revistas.usp.br/espinosanos/article/view/83773>

TARROW, Sidney. *O poder em movimento. Movimentos sociais e confronto político*. Trad. Ana Maria Sallum. Petrópolis: Vozes, 2009.

## CADERNOS IHU IDEIAS

- N. 01 *A teoria da justiça de John Rawls* – José Nedel
- N. 02 *O feminismo ou os feminismos: Uma leitura das produções teóricas* – Edla Eggert
- N. 03 *O Serviço Social junto ao Fórum de Mulheres em São Leopoldo* – Clair Ribeiro Ziebell e Acadêmicas Anemarie Kirsch Deutrich e Magali Beatriz Strauss
- N. 04 *O programa Linha Direta: a sociedade segundo a TV Globo* – Sonia Montañó
- N. 05 *Ermani M. Fiori – Uma Filosofia da Educação Popular* – Luiz Gilberto Kronbauer
- N. 06 *O ruído de guerra e o silêncio de Deus* – Manfred Zeuch
- N. 07 *BRASIL: Entre a Identidade Vazia e a Construção do Novo* – Renato Janine Ribeiro
- N. 08 *Mundos televisivos e sentidos identitários na TV* – Suzana Klipp
- N. 09 *Simões Lopes Neto e a Invenção do Gaúcho* – Márcia Lopes Duarte
- N. 10 *Oligopólios midiáticos: a televisão contemporânea e as barreiras à entrada* – Valério Cruz Brittos
- N. 11 *Futebol, mídia e sociedade no Brasil: reflexões a partir de um jogo* – Édison Luis Gastaldo
- N. 12 *Os 100 anos de Theodor Adorno e a Filosofia depois de Auschwitz* – Márcia Tiburi
- N. 13 *A domesticação do exótico* – Paula Caleffi
- N. 14 *Pomeranas parceiras no caminho da roça: um jeito de fazer Igreja, Teologia e Educação Popular* – Edla Eggert
- N. 15 *Júlio de Castilhos e Borges de Medeiros: a prática política no RS* – Gunter Axt
- N. 16 *Medicina social: um instrumento para denúncia* – Stela Nazareth Meneghel
- N. 17 *Mudanças de significado da tatuagem contemporânea* – Débora Krischke Leitão
- N. 18 *As sete mulheres e as negras sem rosto: ficção, história e trivialidade* – Mário Maestri
- N. 19 *Um itinerário do pensamento de Edgar Morin* – Maria da Conceição de Almeida
- N. 20 *Os donos do Poder, de Raymond Faoro* – Helga Irace-ma Ladgraf Piccolo
- N. 21 *Sobre técnica e humanismo* – Oswaldo Giacóia Junior
- N. 22 *Construindo novos caminhos para a intervenção sociotária* – Lucilda Selli
- N. 23 *Física Quântica: da sua pré-história à discussão sobre o seu conteúdo essencial* – Paulo Henrique Dionísio
- N. 24 *Atualidade da filosofia moral de Kant, desde a perspectiva de sua crítica a um solipsismo prático* – Valério Rohden
- N. 25 *Imagens da exclusão no cinema nacional* – Miriam Rossini
- N. 26 *A estética discursiva da tevê e a (des)configuração da informação* – Nisia Martins do Rosário
- N. 27 *O discurso sobre o voluntariado na Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS* – Rosa Maria Serra Bavaresco
- N. 28 *O modo de objetivação jornalística* – Beatriz Alcaraz Marocco
- N. 29 *A cidade afetada pela cultura digital* – Paulo Edison Belo Reyes
- N. 30 *Prevalência de violência de gênero perpetrada por companheiro: Estudo em um serviço de atenção primária à saúde – Porto Alegre, RS* – José Fernando Dresch Kronbauer
- N. 31 *Getúlio, romance ou biografia?* – Juremir Machado da Silva
- N. 32 *A crise e o êxodo da sociedade salarial* – André Gorz
- N. 33 *A meia luz: a emergência de uma Teologia Gay – Seus dilemas e possibilidades* – André Sidnei Musskopf
- N. 34 *O vampirismo no mundo contemporâneo: algumas considerações* – Marcelo Pizarro Noronha
- N. 35 *O mundo do trabalho em mutação: As reconfigurações e seus impactos* – Marco Aurélio Santana
- N. 36 *Adam Smith: filósofo e economista* – Ana Maria Bianchi e Antonio Tiago Loureiro Araújo dos Santos
- N. 37 *Igreja Universal do Reino de Deus no contexto do emergente mercado religioso brasileiro: uma análise antropológica* – Airton Luiz Jungblut
- N. 38 *As concepções teórico-analíticas e as proposições de política econômica de Keynes* – Fernando Ferrari Filho
- N. 39 *Rosa Egipcíaca: Uma Santa Africana no Brasil Colonial* – Luiz Mott
- N. 40 *Malthus e Ricardo: duas visões de economia política e de capitalismo* – Gentil Corazza
- N. 41 *Corpo e Agenda na Revista Feminina* – Adriana Braga
- N. 42 *A (anti)filosofia de Karl Marx* – Leda Maria Paulani
- N. 43 *Veblen e o Comportamento Humano: uma avaliação após um século de “A Teoria da Classe Ociosa”* – Leonardo Monteiro Monasterio
- N. 44 *Futebol, Mídia e Sociabilidade. Uma experiência etnográfica* – Édison Luis Gastaldo, Rodrigo Marques Leister, Ronei Teodoro da Silva e Samuel McGinity
- N. 45 *Genealogia da religião. Ensaio de leitura sistêmica de Marcel Gauchet. Aplicação à situação atual do mundo* – Gérard Donnadieu
- N. 46 *A realidade quântica como base da visão de Teilhard de Chardin e uma nova concepção da evolução biológica* – Lothar Schäfer
- N. 47 *“Esta terra tem dono”. Disputas de representação sobre o passado missionário no Rio Grande do Sul: a figura de Sepé Tiaraju* – Ceres Karam Brum
- N. 48 *O desenvolvimento econômico na visão de Joseph Schumpeter* – Achyles Barcelos da Costa
- N. 49 *Religião e elo social. O caso do cristianismo* – Gérard Donnadieu
- N. 50 *Copérnico e Kepler: como a terra saiu do centro do universo* – Geraldo Monteiro Sigaud
- N. 51 *Modernidade e pós-modernidade – luzes e sombras* – Evilázio Teixeira
- N. 52 *Violências: O olhar da saúde coletiva* – Éilda Azevedo Hennington e Stela Nazareth Meneghel
- N. 53 *Ética e emoções morais – Thomas Kesseling*
- N. 54 *Juízos ou emoções: de quem é a primazia na moral?* – Adriano Naves de Brito
- N. 55 *Computação Quântica. Desafios para o Século XXI* – Fernando Haas
- N. 56 *Atividade da sociedade civil relativa ao desarmamento na Europa e no Brasil* – An Vranckx
- N. 57 *Terra habitável: o grande desafio para a humanidade* – Gilberto Dupas
- N. 58 *O crescimento como condição de uma sociedade convívil* – Serge Latouche
- N. 59 *A natureza da natureza: auto-organização e caos* – Günter Küppers
- N. 60 *Sociedade sustentável e desenvolvimento sustentável: limites e possibilidades* – Hazel Henderson
- N. 61 *Globalização – mas como?* – Karen Gloy
- N. 62 *A emergência da nova subjetividade operária: a sociabilidade invertida* – Cesar Sanson
- N. 63 *Incidente em Antares e a Trajetória de Ficção de Erico Veríssimo* – Regina Zilberman

- N. 62 *Três episódios de descoberta científica: da caricatura empirista a uma outra história* – Fernando Lang da Silveira e Luiz O. Q. Peduzzi
- N. 63 *Negações e Silenciamentos no discurso acerca da Juventude* – Cátia Andressa da Silva
- N. 64 *Getúlio e a Gira: a Umbanda em tempos de Estado Novo* – Artur Cesar Isaiá
- N. 65 *Darcy Ribeiro e o O povo brasileiro: uma alegoria humanista tropical* – Léa Freitas Perez
- N. 66 *Adoecer: Morrer ou Viver? Reflexões sobre a cura e a não cura nas reduções jesuítico-guaranis (1609-1675)* – Eliane Cristina Deckmann Fleck
- N. 67 *Em busca da terceira margem: O olhar de Nelson Pereira dos Santos na obra de Guimarães Rosa* – João Guilherme Barone
- N. 68 *Contingência nas ciências físicas* – Fernando Haas
- N. 69 *A cosmologia de Newton* – Ney Lemke
- N. 70 *Física Moderna e o paradoxo de Zenon* – Fernando Haas
- N. 71 *O passado e o presente em Os Inconfidentes, de Joaquim Pedro de Andrade* – Miriam de Souza Rossini
- N. 72 *Da religião e de juventude: modulações e articulações* – Léa Freitas Perez
- N. 73 *Tradição e ruptura na obra de Guimarães Rosa* – Eduardo F. Coutinho
- N. 74 *Raça, nação e classe na historiografia de Moysés Vellinho* – Mário Maestri
- N. 75 *A Geologia Arqueológica na Unisinos* – Carlos Henrique Nowatzki
- N. 76 *Campesinato negro no período pós-abolição: repensando Coronelismo, enxada e voto* – Ana Maria Lugão Rios
- N. 77 *Progresso: como mito ou ideologia* – Gilberto Dupas
- N. 78 *Michael Aglietta: da Teoria da Regulação à Violência da Moeda* – Octavio A. C. Conceição
- N. 79 *Dante de Laytano e o negro no Rio Grande Do Sul* – Moacyr Flores
- N. 80 *Do pré-urbano ao urbano: A cidade missionária colonial e seu território* – Arno Alvarez Kern
- N. 81 *Entre Canções e versos: alguns caminhos para a leitura e a produção de poemas na sala de aula* – Gláucia de Souza
- N. 82 *Trabalhadores e política nos anos 1950: a ideia de "sindicalismo populista" em questão* – Marco Aurélio Santana
- N. 83 *Dimensões normativas da Bioética* – Alfredo Culleton e Vicente de Paulo Barretto
- N. 84 *A Ciência como instrumento de leitura para explicar as transformações da natureza* – Attico Chassot
- N. 85 *Demanda por empresas responsáveis e Ética Concorrencial: desafios e uma proposta para a gestão da ação organizada do varejo* – Patrícia Almeida Ashley
- N. 86 *Autonomia na pós-modernidade: um delírio?* – Mario Fleig
- N. 87 *Gauchismo, tradição e Tradicionalismo* – Maria Eunice Maciel
- N. 88 *A ética e a crise da modernidade: uma leitura a partir da obra de Henrique C. de Lima Vaz* – Marcelo Perine
- N. 89 *Limites, possibilidades e contradições da formação humana na Universidade* – Laurício Neumann
- N. 90 *Os índios e a História Colonial: lendo Cristina Pompa e Regina Almeida* – Maria Cristina Bohn Martins
- N. 91 *Subjetividade moderna: possibilidades e limites para o cristianismo* – Franklin Leopoldo e Silva
- N. 92 *Saberes populares produzidos numa escola de comunidade de catadores: um estudo na perspectiva da Etnomatemática* – Daiane Martins Bocasanta
- N. 93 *A religião na sociedade dos indivíduos: transformações no campo religioso brasileiro* – Carlos Alberto Steil
- N. 94 *Movimento sindical: desafios e perspectivas para os próximos anos* – Cesar Sanson
- N. 95 *De volta para o futuro: os precursores da nanotecnologia* – Peter A. Schulz
- N. 96 *Vianna Moog como intérprete do Brasil* – Enildo de Moura Carvalho
- N. 97 *A paixão de Jacobina: uma leitura cinematográfica* – Marínés Andrea Kunz
- N. 98 *Resiliência: um novo paradigma que desafia as religiões* – Susana Maria Rocca Larrosa
- N. 99 *Sociabilidades contemporâneas: os jovens na lan house* – Vanessa Andrade Pereira
- N. 100 *Autonomia do sujeito moral em Kant* – Valério Rohden
- N. 101 *As principais contribuições de Milton Friedman à Teoria Monetária: parte 1* – Roberto Camps Moraes
- N. 102 *Uma leitura das inovações bio(nano)tecnológicas a partir da sociologia da ciência* – Adriano Premevida
- N. 103 *ECODI – A criação de espaços de convivência digital virtual no contexto dos processos de ensino e aprendizagem em metaverso* – Eliane Schlemmer
- N. 104 *As principais contribuições de Milton Friedman à Teoria Monetária: parte 2* – Roberto Camps Moraes
- N. 105 *Futebol e identidade feminina: um estudo etnográfico sobre o núcleo de mulheres gremistas* – Marcelo Pizarro Noronha
- N. 106 *Justificação e prescrição produzidas pelas Ciências Humanas: Igualdade e Liberdade nos discursos educacionais contemporâneos* – Paula Corrêa Henning
- N. 107 *Da civilização do segredo à civilização da exibição: a família na vitrine* – Maria Isabel Barros Bellini
- N. 108 *Trabalho associado e ecologia: vislumbrando um ethos solidário, temo e democrático?* – Telmo Adams
- N. 109 *Transumanismo e nanotecnologia molecular* – Celso Candido de Azambuja
- N. 110 *Formação e trabalho em narrativas* – Leandro R. Pinheiro
- N. 111 *Autonomia e submissão: o sentido histórico da administração* – Yeda Crusius no Rio Grande do Sul – Mário Maestri
- N. 112 *A comunicação paulina e as práticas publicitárias: São Paulo e o contexto da publicidade e propaganda* – Denis Gerson Simões
- N. 113 *Isto não é uma janela: Flusser, Surrealismo e o jogo contra* – Esp. Yentl Delanhesi
- N. 114 *SBT: jogo, televisão e imaginário de azar brasileiro* – Sonia Montano
- N. 115 *Educação cooperativa solidária: perspectivas e limites* – Carlos Daniel Baioto
- N. 116 *Humanizar o humano* – Roberto Carlos Fávero
- N. 117 *Quando o mito se torna verdade e a ciência, religião* – Róber Freitas Bachinski
- N. 118 *Colonizando e descolonizando mentes* – Marcelo Dascal
- N. 119 *A espiritualidade como fator de proteção na adolescência* – Luciana F. Marques e Débora D. Dell'Aglio
- N. 120 *A dimensão coletiva da liderança* – Patrícia Martins Fagundes Cabral e Nedio Seminotti
- N. 121 *Nanotecnologia: alguns aspectos éticos e teológicos* – Eduardo R. Cruz
- N. 122 *Direito das minorias e Direito à diferenciação* – José Rogério Lopes
- N. 123 *Os direitos humanos e as nanotecnologias: em busca de marcos regulatórios* – Wilson Engelmann
- N. 124 *Desejo e violência* – Rosane de Abreu e Silva
- N. 125 *As nanotecnologias no ensino* – Solange Binotto Fagan
- N. 126 *Câmara Cascudo: um historiador católico* – Bruna Rafaela de Lima
- N. 127 *O que o câncer faz com as pessoas? Reflexos na literatura universal: Leo Tolstói – Thomas Mann – Alexander Soljenitsin – Philip Roth – Karl-Josef Kuschel*
- N. 128 *Dignidade da pessoa humana e o direito fundamental à identidade genética* – Ingo Wolfgang Sarlet e Selma Rodrigues Petterle
- N. 129 *Aplicações de caos e complexidade em ciências da vida* – Ivan Amaral Guerrini
- N. 130 *Nanotecnologia e meio ambiente para uma sociedade sustentável* – Paulo Roberto Martins

- N. 131 *A philia como critério de inteligibilidade da mediação comunitária* – Rosa Maria Zaia Borges Abrão
- N. 132 *Linguagem, singularidade e atividade de trabalho* – Marlene Teixeira e Ederson de Oliveira Cabral
- N. 133 *A busca pela segurança jurídica na jurisdição e no processo sob a ótica da teoria dos sistemas sociais de Nicklass Luhmann* – Leonardo Grison
- N. 134 *Motores Biomoleculares* – Ney Lemke e Luciano Hennemann
- N. 135 *As redes e a construção de espaços sociais na digitalização* – Ana Maria Oliveira Rosa
- N. 136 *De Marx a Durkheim: Algumas apropriações teóricas para o estudo das religiões afro-brasileiras* – Rodrigo Marques Leistner
- N. 137 *Redes sociais e enfrentamento do sofrimento psíquico: sobre como as pessoas reconstruem suas vidas* – Breno Augusto Souto Maior Fontes
- N. 138 *As sociedades indígenas e a economia do dom: o caso dos guaranis* – Maria Cristina Bohn Martins
- N. 139 *Nanotecnologia e a criação de novos espaços e novas identidades* – Marise Borba da Silva
- N. 140 *Platão e os Guarani* – Beatriz Helena Domingues
- N. 141 *Direitos humanos na mídia brasileira* – Diego Airoso da Motta
- N. 142 *Jornalismo Infantil: Apropriações e Aprendizagens de Crianças na Recepção da Revista Recreio* – Greycy Vargas
- N. 143 *Derrida e o pensamento da desconstrução: o redimensionamento do sujeito* – Paulo Cesar Duque-Estrada
- N. 144 *Inclusão e Biopolítica* – Maura Corcini Lopes, Kamila Lockmann, Morgana Domênica Hattge e Viviane Klaus
- N. 145 *Os povos indígenas e a política de saúde mental no Brasil: composição simétrica de saberes para a construção do presente* – Bianca Sordi Stock
- N. 146 *Reflexões estruturais sobre o mecanismo de REDD* – Camila Moreno
- N. 147 *O animal como próximo: por uma antropologia dos movimentos de defesa dos direitos animais* – Caetano Sordi
- N. 148 *Avaliação econômica de impactos ambientais: o caso do aterro sanitário em Canoas-RS* – Fernanda Schutz
- N. 149 *Cidadania, autonomia e renda básica* – Josué Pereira da Silva
- N. 150 *Imagética e formações religiosas contemporâneas: entre a performance e a ética* – José Rogério Lopes
- N. 151 *As reformas político-econômicas pombalinas para a Amazônia: e a expulsão dos jesuítas do Grão-Pará e Maranhão* – Luiz Fernando Medeiros Rodrigues
- N. 152 *Entre a Revolução Mexicana e o Movimento de Chiapas: a tese da hegemonia burguesa no México ou "por que voltar ao México 100 anos depois"* – Claudia Wasserman
- N. 153 *Globalização e o pensamento econômico franciscano: Orientação do pensamento econômico franciscano e Caritas in Veritate* – Stefano Zamagni
- N. 154 *Ponto de cultura teko arandu: uma experiência de inclusão digital indígena na aldeia kaikowá e guarani Te'yikue no município de Caarapó-MS* – Neimar Machado de Sousa, Antonio Brand e José Francisco Sarmiento
- N. 155 *Civilizar a economia: o amor e o lucro após a crise econômica* – Stefano Zamagni
- N. 156 *Intermitências no cotidiano: a clínica como resistência inventiva* – Máio Francis Petry Londero e Simone Mainieri Paulon
- N. 157 *Democracia, liberdade positiva, desenvolvimento* – Stefano Zamagni
- N. 158 *"Passemos para a outra margem": da homofobia ao respeito à diversidade* – Omar Lucas Perroux Fortes de Sales
- N. 159 *A ética católica e o espírito do capitalismo* – Stefano Zamagni
- N. 160 *O Slow Food e novos princípios para o mercado* – Eriberto Nascente Silveira
- N. 161 *O pensamento ético de Henri Bergson: sobre As duas fontes da moral e da religião* – André Brayner de Farias
- N. 162 *O modus operandi das políticas econômicas keynesianas* – Fernando Ferrari Filho e Fábio Henrique Bittes Terra
- N. 163 *Cultura popular tradicional: novas mediações e legitimizações culturais de mestres populares paulistas* – André Luiz da Silva
- N. 164 *Será o decrescimento a boa nova de Ivan Illich?* – Serge Latouche
- N. 165 *Agostos! A "Crise da Legalidade": vista da janela do Consulado dos Estados Unidos em Porto Alegre* – Carla Simone Rodeghero
- N. 166 *Convivialidade e decrescimento* – Serge Latouche
- N. 167 *O impacto da plantação extensiva de eucalipto nas culturas tradicionais: Estudo de caso de São Luis do Paraitinga* – Marcelo Henrique Santos Toledo
- N. 168 *O decrescimento e o sagrado* – Serge Latouche
- N. 169 *A busca de um ethos planetário* – Leonardo Boff
- N. 170 *O salto mortal de Louk Hulsmans e a desinstitucionalização do ser: um convite ao abolicionismo* – Marco Antonio de Abreu Scapini
- N. 171 *Sub specie aeternitatis – O uso do conceito de tempo como estratégia pedagógica de religação dos saberes* – Gerson Egas Severo
- N. 172 *Theodor Adorno e a frieza burguesa em tempos de tecnologias digitais* – Bruno Pucci
- N. 173 *Técnicas de si nos textos de Michel Foucault: A influência do poder pastoral* – João Roberto Barros II
- N. 174 *Da mônada ao social: A intersubjetividade segundo Levinas* – Marcelo Fabri
- N. 175 *Um caminho de educação para a paz segundo Hobbes* – Lucas Mateus Dalsotto e Everaldo Cescon
- N. 176 *Da magnitude e ambivalência à necessária humanização da tecnociência segundo Hans Jonas* – Jelson Roberto de Oliveira
- N. 177 *Um caminho de educação para a paz segundo Locke* – Odair Camati e Paulo César Nodari
- N. 178 *Crime e sociedade estamental no Brasil: De como la ley es como la serpiente, solo pica a los descalzos* – Lenio Luiz Streck
- N. 179 *Um caminho de educação para a paz segundo Rousseau* – Mateus Boldori e Paulo César Nodari
- N. 180 *Limites e desafios para os direitos humanos no Brasil: entre o reconhecimento e a concretização* – Afonso Maria das Chagas
- N. 181 *Apátridas e refugiados: direitos humanos a partir da ética da alteridade* – Gustavo Oliveira de Lima Pereira
- N. 182 *Censo 2010 e religiões: reflexões a partir do novo mapa religioso brasileiro* – José Rogério Lopes
- N. 183 *A Europa e a ideia de uma economia civil* – Stefano Zamagni
- N. 184 *Para um discurso jurídico-penal libertário: a pena como dispositivo político (ou o direito penal como "discurso-limite")* – Augusto Jobim do Amaral
- N. 185 *A identidade e a missão de uma universidade católica na atualidade* – Stefano Zamagni
- N. 186 *A hospitalidade frente ao processo de reassentamento solidário aos refugiados* – Joseane Mariéle Schuck Pinto
- N. 187 *Os arranjos colaborativos e complementares de ensino, pesquisa e extensão na educação superior brasileira e sua contribuição para um projeto de sociedade sustentável no Brasil* – Marcelo F. de Aquino
- N. 188 *Os riscos e as loucuras dos discursos da razão no campo da prevenção* – Luis David Castiel
- N. 189 *Produções tecnológicas e biomédicas e seus efeitos produtivos e prescritivos nas práticas sociais e de gênero* – Marlene Tamanini
- N. 190 *Ciência e justiça: Considerações em torno da apropriação da tecnologia de DNA pelo direito* – Claudia Fonseca
- N. 191 *#VEMpraRUA: Outono brasileiro? Leituras* – Bruno Lima Rocha, Carlos Gadea, Giovanni Alves, Giuseppe Cocco, Luiz Werneck Vianna e Rudá Ricci

- N. 192 *A ciência em ação de Bruno Latour* – Leticia de Luna Freire
- N. 193 *Laboratórios e Extrações: quando um problema técnico se torna uma questão sociotécnica* – Rodrigo Ciconet Domelles
- N. 194 *A pessoa na era da biopolítica: autonomia, corpo e subjetividade* – Heloisa Helena Barboza
- N. 195 *Felicidade e Economia: uma retrospectiva histórica* – Pedro Henrique de Morais Campetti e Tiago Wickstrom Alves
- N. 196 *A colaboração de Jesuítas, Leigos e Leigas nas Universidades confiadas à Companhia de Jesus: o diálogo entre humanismo evangélico e humanismo tecnocientífico* – Adolfo Nicolás
- N. 197 *Brasil: verso e reverso constitucional* – Fábio Konder Comparato
- N. 198 *Sem-religião no Brasil: Dois estranhos sob o guarda-chuva* – Jorge Claudio Ribeiro
- N. 199 *Uma ideia de educação segundo Kant: uma possível contribuição para o século XXI* – Felipe Bragagnolo e Paulo César Nodari
- N. 200 *Aspectos do direito de resistir e a luta social por moradia urbana: a experiência da ocupação Raízes da Praia* – Natalia Martinuzzi Castilho
- N. 201 *Desafios éticos, filosóficos e políticos da biologia sintética* – Jordi Maiso
- N. 202 *Fim da Política, do Estado e da cidadania?* – Roberto Romano
- N. 203 *Constituição Federal e Direitos Sociais: avanços e recuos da cidadania* – Maria da Glória Gohn
- N. 204 *As origens históricas do racionalismo, segundo Feyerabend* – Miguel Ángel Flach
- N. 205 *Compreensão histórica do regime empresarial-militar brasileiro* – Fábio Konder Comparato
- N. 206 *Sociedade tecnológica e a defesa do sujeito: Technological society and the defense of the individual* – Karla Saraiva
- N. 207 *Territórios da Paz: Territórios Produtivos?* – Giuseppe Cocco
- N. 208 *Justiça de Transição como Reconhecimento: limites e possibilidades do processo brasileiro* – Roberta Camineiro Baggio
- N. 209 *As possibilidades da Revolução em Ellul* – Jorge Barrientos-Parra
- N. 210 *A grande política em Nietzsche e a política que vem em Agamben* – Márcia Rosane Junges
- N. 211 *Foucault e a Universidade: Entre o governo dos outros e o governo de si mesmo* – Sandra Caponi
- N. 212 *Verdade e História: arqueologia de uma relação* – José D'Assunção Barros
- N. 213 *A Relevante Herança Social do Pe. Amstad SJ* – José Odello Schneider
- N. 214 *Sobre o dispositivo. Foucault, Agamben, Deleuze* – Sandro Chignola
- N. 215 *Repensar os Direitos Humanos no Horizonte da Libertação* – Alejandro Rosillo Martínez
- N. 216 *A realidade complexa da tecnologia* – Alberto Cupani
- N. 217 *A Arte da Ciência e a Ciência da Arte: Uma abordagem a partir de Paul Feyerabend* – Hans Georg Flickinger
- N. 218 *O ser humano na idade da técnica* – Humberto Galimberti
- N. 219 *A Racionalidade Contextualizada em Feyerabend e suas Implicações Éticas: Um Paralelo com Alasdair MacIntyre* – Halina Macedo Leal
- N. 220 *O Marquês de Pombal e a Invenção do Brasil* – José Eduardo Franco
- N. 221 *Neurofuturos para sociedades de controle* – Timothy Lenoir
- N. 222 *O poder judiciário no Brasil* – Fábio Konder Comparato
- N. 223 *Os marcos e as ferramentas éticas das tecnologias de gestão* – Jesús Conill Sancho
- N. 224 *O restabelecimento da Companhia de Jesus no extremo sul do Brasil (1842-1867)* – Luiz Fernando Medeiros Rodrigues
- N. 225 *O grande desafio dos indígenas nos países andinos: seus direitos sobre os recursos naturais* – Xavier Albó
- N. 226 *Justiça e perdão* – Xabier Etxeberria Mauleon
- N. 227 *Paraguay: primeira vigilância massiva norte-americana e a descoberta do Arquivo do Terror (Operação Condor)* – Martín Almada
- N. 228 *A vida, o trabalho, a linguagem. Biopolítica e biocapitalismo* – Sandro Chignola
- N. 229 *Um olhar biopolítico sobre a bioética* – Anna Quintanas Feixas
- N. 230 *Biopoder e a constituição étnico-racial das populações: Racialismo, eugenia e a gestão biopolítica da mestiçagem no Brasil* – Gustavo da Silva Kern
- N. 231 *Bioética e biopolítica na perspectiva hermenêutica: uma ética do cuidado da vida* – Jesús Conill Sancho
- N. 232 *Migrantes por necessidade: o caso dos senegaleses do Norte do Rio Grande do Sul* – Dirceu Benincá e Vânia Aguiar Pinheiro
- N. 233 *Capitalismo biocognitivo e trabalho: desafios à saúde e segurança* – Elsa Cristine Bevia
- N. 234 *O capital no século XXI e sua aplicabilidade à realidade brasileira* – Róber Iturrut Avila & João Batista Santos Conceição
- N. 235 *Biopolítica, raça e nação no Brasil (1870-1945)* – Mozart Linhares da Silva
- N. 236 *Economias Biopolíticas da Dívida* – Michael A. Peters
- N. 237 *Paul Feyerabend e Contra o Método: Quarenta Anos do Início de uma Provocação* – Halina Macedo Leal
- N. 238 *O trabalho nos frigoríficos: escravidão local e global?* – Leandro Inácio Walter
- N. 239 *Brasil: A dialética da dissimulação* – Fábio Konder Comparato



**Homero Santiago** fez graduação (1997), mestrado (2000) e doutorado (2003) em Filosofia na Universidade de São Paulo (USP), onde desde 2004 é professor de História da Filosofia Moderna; em 2010 realizou estágio de pós-doutorado na Università degli Studi di Milano-Bicocca; em 2012 defendeu, na USP, sua tese de livre-docência em Filosofia Geral: *Entre servidão e liberdade*.

### **Algumas obras do autor**

SANTIAGO, Homero. *Geometria do instituído: estudo sobre a gramática hebraica espinozana*. 1. ed. Fortaleza: EdUECE, 2014.

\_\_\_\_\_. *Amor e desejo*. 1. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

\_\_\_\_\_. *Espinoza e o cartesianismo*. 1. ed. São Paulo: Humanitas, 2004.

### **Outras publicações**

SANTIAGO, Homero. *Multidão, a democracia como potência*. Entrevistador: Ricardo Machado. Revista IHU On-Line, nº 479. [21/12/2015]. São Leopoldo: Instituto Humanitas Unisinos - IHU.

\_\_\_\_\_. *As aproximações entre Spinoza, Nietzsche e Antonio Negri*. Entrevistadora: Márcia Junges. Revista IHU On-Line, nº 397. [06/08/2012]. São Leopoldo: Instituto Humanitas Unisinos - IHU.



**UNISINOS**